ليفي بريل

الأخْلَاق وعلم العَادات الأخلَاقية





ترجمة: محمود قاسم

ليفي بريل

الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية





ترجمة: محمود قاسم

الأخلاق وعلم
العادات الأخلاقية

ليفي بريل

- المؤلف: ليفي بريل
- العنوان: الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية
- ترجمة: محمود قاسم
- طبعة آفاق الأولى 2024
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:
٢٧٨٨٢ / ٢٠٢٣
الترقيم الدولي : ISBN
978 - 977-765 - 399 - 2

Afaq for Publishing & Distribution

17 Mahmoud Basiony St, 6th floor, from Tallat Harb Sq, Cairo – Egypt
Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com

١٧ شارع محمود بسيوني – الدور السادس – متفرع من ميدان طلعت حرب – القاهرة – جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ – ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ – موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

afaqcairo afaqcairo afaqcairopblsh

ليفي بريل

الأخـــلاق
وعلم العادات الأخلاقية

ترجمة

محمود قاسم

آفاق للنشر والتوزيع

مقدمة للترجمة

لا ينكر علماء الاجتماع في عصرنا الحاضر النصيب الكبير الذي ساهمت به المدرسة الفرنسية في إنشاء علم الاجتماع، والنهوض بمناهج البحث في الدراسات الإنسانية من أخلاق واقتصاد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وما زالت أسماء «أوجست كونت» و«دوركايم» و«تارد» و«موس» و«فوكنيه» و«ليفي بريل» و«شارل بلوندل»، وآخرين كثيرين، من الأسماء التي لا يخلو منها أحدث المؤلفات في هذا العلم.

ولقد عهدت إليَّ وزارة المعارف بترجمة هذا الكتاب لأحد هؤلاء المؤلفين الكبار، وهو «ليفي بريل»، فرحبت بترجمته والتقديم له والتعليق عليه؛ نظرًا لأنه متمم للجهود التي بدأت أبذلها في التعريف بعلم الاجتماع منذ سنة 1950 حتى الآن.

ومن الاعتراف بالفضل لصاحب هذا الكتاب الذي نقدمه اليوم للثقافة العربية أن نذكر شيئًا عن تاريخ حياته وعن مجهوده العلمي الضخم، وعن فكرته في كتابه «الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية». لكنا سنبين إلى أي حد نوافقه أو نخالفه في بعض آرائه، إذ ليس معنى الترجمة أن ننقل المعاني أو نضع ألفاظًا مكان ألفاظ، بل يجب، قبل كل شيء، أن نحيا في الجو الذي يحيا فيه المؤلف، من دون أن نفقد شخصيتنا، ومن دون أن نضن بإظهار آرائنا الخاصة متى وجب أن نُظهِرها. فإنا نرى أن مجرد النقل إلى العربية قد يكون أكثر ضررًا منه نفعًا، لأن القارئ يسارع عادة إلى اعتقاد أن كل جملة مترجمة يجب أن تعد حقيقة لا تقبل المناقشة. وتلك في رأيي طريقة خطرة تقودنا إلى الجمود، بدلًا من أن تنتهي بنا إلى التحرر عند الاطلاع على الآثار الفكرية العالمية.

* * *

وُلد «ليفي بريل» عام 1857 بمدينة باريس، وتخرج في مدرسة المعلمين العليا سنة 1876، وحصل على درجة «الأجرجاسيون» في الفلسفة عام 1879، ثم على درجة الدكتوراه في كرسي الفلسفة في «ليسيه لويس» عام 1884. وقد اخْتِير ليخلف الأستاذ «بيردو Burdeau» الأكبر» من عام 1885 إلى عام 1895. ثم أصبح محاضرًا بالسربون، وعُهِدَ إليه بإلقاء عدد من المحاضرات، وكان ذلك في عام 1895. ورُقِّي إلى منصب أستاذ مساعد عام 1905، ثم إلى منصب الأستاذية في عام 1908، وانتُخب عضوًا في أكاديمية العلوم الأخلاقية عام 1917.

وهي رسالة تأثر فيها بفلسفة «كانط». ثم نشر كتابًا آخر هو «ألمانيا منذ ليبنتز: محاولة لدراسة الشعور القومي بألمانيا». وقد نشر فكرة المسؤولية عام 1884 L’idée de Responsabilité،

L’Allemagne depuis Leibnitz» essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne (1980)

وله كتب عديدة أخرى، هي:

1 - فلسفة جاكوبي 1894.

2 - فلسفة أوجست كونت 1900.

3 - الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية 1903.

ثم اتجه في النصف الثاني من حياته العلمية إلى دراسة عقلية الشعوب البدائية، وله فيها مؤلفات قيمة عديدة، هي:

1 - الوظائف العقلية في المجتمعات المنحطة:

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910.

2 - العقلية البدائية: La mentalité primitive 1922.

وقد نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور محمد محمد القصاص بتكليف من وزارة المعارف.

3 - الروح البدائية: L’ âme primitive, 1927.

4 - الخارق للطبيعة، والطبيعة في العقلية البدائية.

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, 1935.

5 - الأساطير البدائية: La mythologie primitive, 1935.

6 - التجربة الصوفية والرموز عن البدائيين:

L’expérience mystique et les symbôles chez les primitifs.

ويمتاز الكتابان الثالث والسادس بمادتهما الغزيرة، ويكشف تأليفهما عن موهبة عميقة تتجلى في التفكير الدقيق الواضح، والأسلوب القوي البارع الذي يستحوذ على مشاعر القارئ في كل لحظة. وقَلَّ أنْ يجد المرء كتبًا تعادل هذين الكتابين في السهولة وسعة المعلومات ومتعة الاطلاع عليهما.

* * *

وقد اشترك «ليفي بريل» في إدارة معهد علم الأجناس بجامعة باريس حتى سنة 1938، وكان يعاونه في إدارته عالمان كبيران، وهما: «موس» والدكتور «بول ريفيه».

* * *

ويُعد كتاب «الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية» ثورة كبرى في هذا النوع من الدراسات، وهو أصدق تعبيرًا عمَّا يطلق عليه الآن اسم «مذهب الوضعيين في دراسة الأخلاق». ومن هذا الاسم يتبين لنا أنه من مدرسة «كونت» و«دوركايم» اللذين أرادا تطبيق منهج البحث في العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية: من تاريخ واقتصاد وأخلاق ولغة وغير ذلك. وربما كان اهتمام «ليفي بريل» بتطبيق المنهج الاستقرائي على دراسة الأخلاق هو أحد الحوافز الكبرى التي دفعتني إلى اقتراح ترجمته على وزارة المعارف؛ وذلك نظرًا لاهتمامي بدراسة المناهج، ولاعتقادي أن أي تقدُّم في الشرق، وفي الثقافة العربية، لن يكون أمرًا حقيقيًّا إلا بتعديل نظرتنا إلى طرائق البحث وأساليبه تعديلًا شاملًا، بل ثوريًّا في بعض الحالات. ومن الممكن أن نعد هذا الكتاب «منهجًا للبحث في علم الأخلاق».

ففيه يرى «ليفي بريل» أنه يجب على الباحثين في الأخلاق أن يفرِّقوا تفرقة واضحة منذ أول الأمر، بين الناحية النظرية والناحية العملية؛ أي التطبيقية، إذ ليس من الممكن أن يحرز علم الأخلاق النظري أي تقدم إلا إذا فرَّق بينه وبين التطبيق العملي. وقد أدى جهل هذه التفرقة إلى ضياع كثير من الجهود عبثًا، وإلى خطأ منهجي استمر قرونًا عديدة. فإن الفلاسفة من أصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية اعتقدوا أن الأخلاق علم نظري ومعياري في آن واحد؛ أي أنه علم يدرس القواعد الأخلاقية دراسة نظرية مجردة، وفي الوقت نفسه يحدد القيم والغايات الأخلاقية ويصدر أحكامًا على الأفعال الإنسانية، ويرتب الواجبات ويضع الحلول للمشكلات والأزمات التي يلقاها ضمير كل إنسان عاقل حر. لكن مصطلح «العلم المعياري» مصطلح لا معنى له، بل هو مصطلح هجين يحمل التناقض بين طرفيه، لأنه يجمع بين الناحية النظرية والناحية العملية ويدمج إحداهما في الأخرى، مع أنه كان ينبغي له أن يعلم أن العلم شيء والفن شيء آخر، كما نفهم الآن جيدًا أن الطب فن يُستخدم في علاج الأمراض، وأنه يعتمد على علوم نظرية مجردة، كالتشريح وعلم وظائف الأعضاء وعلم الكيمياء وغير ذلك من العلوم.

وهكذا خُيِّل إلى الفلاسفة أن مذاهبهم الأخلاقية، كمذاهب اللذة أو المنفعة أو الواجب، مذاهب نظرية ومعيارية في آن واحد، مع أنها ليست في الواقع بحوثًا نظرية، بل معيارية، أو لا تعدو أن تكون نسخة مستنبطة من الأخلاق العملية الواقعية التي تطبق في مجتمعهم وفي العصر الذي يعيشون فيه. وقد ظنوا أنهم يضعون الأخلاق ويبتكرونها، وأنهم يجددون المُثُل الأخلاقية العليا التي ينبغي لكل إنسان أن يصبو إلى تحقيقها، حتى يصبح إنسانًا أخلاقيًّا بمعنى الكلمة، وغاب عنهم أن هذه المُثُل العليا ليست من ابتكارهم، بل هي صور ينتزعونها من الحياة الواقعية نفسها، ويخلعون عليها طابعًا شخصيًّا يوهمهم بعد ذلك أنها من صنع أنفسهم.

ومهما يكن من أمر، فإن مذاهبهم الأخلاقية المختلفة لم تؤدِّ إلى نشأة علم أخلاقي نظري، لأن العلم حقيقة هو البحث الذي يدرس طائفة من الظواهر ليكشف عن قوانينها. وتلك هي حال العلوم الطبيعية منذ «بيكون» حتى عصرنا الحاضر. وإذن فلن يوجد علم أخلاق نظري بمعنى الكلمة إلا إذا كان على غرار العلوم التجريبية؛ أي إلا إذا آمن الباحثون في الأخلاق بأن هناك ظواهر أخلاقية قائمة بذاتها، وأنها تخضع لقوانين محددة، وتفرض نفسها على كل فرد من الأفراد، فتوجِب عليه أساليب معينة في السلوك والشعور والتفكير. ومعنى ذلك اختصارًا للقول؛ أنه لن يوجد علم أخلاق نظري إلا إذا اتبع الطريقة التي يتبعها علم الاجتماع، وإلا إذا كان أحد فروع هذا العلم.

وكيف يمكن أن يوصف أي مذهب أخلاقي فلسفي بأنه علم نظري إذا رأينا أن المذاهب الأخلاقية التي تختلف فيما بينها من الوجهة النظرية تتفق تمام الاتفاق من الوجهة العملية أو التطبيقية؟ أليس ذلك وحده دليلًا على أن هذه المذاهب لا تُوضع أولًا لكي تُطبق عمليًّا فيما بعد، بل تُستنبط بالأحرى من القواعد الأخلاقية العملية المتبعة بالفعل في مجتمع معين وفي عصر معين؟ وكيف يمكن القول بوجود علم أخلاق نظري -كما يزعم الفلاسفة- إذا كان تطور الأخلاق العملية خلال العصور هو السبب في تطور المذاهب الخلقية وفي ظهور مذاهب جديدة لم تكن معروفة فيما مضى؟

وفي الواقع، اعتمدت المذاهب الأخلاقية الفلسفية على أسس خاطئة. فمثلًا، يعتقد الأخلاقيون القدامى أن القواعد الأخلاقية تحدد للإنسان بصفة نهائية، ويظنون أن طبيعة الإنسان لا تتطور بحال ما، مع أن التاريخ الفكري والثقافي والاجتماعي يرشدنا إلى أن العقلية الإنسانية في تطور مستمر. ونقول بعبارة أخرى إن الفلاسفة زعموا أن المنهج السليم في دراسة الأخلاق وتقريرها

ينحصر في أن يحلل الفيلسوف نفسه؛ أي شعوره الخاص لكي يحدد لنا معنى الواجب والمفيد وغير ذلك من المعاني الخلقية، ولكي يقرر لنا أن هذه المعاني التي حددها هو تصلح في كل زمان ومكان. لكن طريقة التحليل الداخلي للشعور طريقة ثبت عجزها، بل فسادها، في كل فرع من فروع العلوم الإنسانية. ولم يعد أحد من العلماء يرتضيها وحدها في دراسة النفس أو الاقتصاد أو الأخلاق أو الدين أو القانون وهلمَّ جرًّا.

ولذا فمن الضروري أن يتبع الأخلاقيون منهجًا آخر يقرره المنطق الحديث، وهو منهج الاستقراء الذي كان سببًا في تقدم العلوم على نحو ما كان يتخيله الإغريق الذين حددوا لنا المنهج القياسي، ذلك المنهج الذي انقلب في نهاية الأمر عقبة في سبيل العلم والتفكير المنتج السليم. فبدلًا من أن يكتفي الباحث بتحليل شعوره أو ضميره الأخلاقي، يجب عليه أن يدرس مختلف الحضارات الراهنة والغابرة، وأن يحلل الطقوس والعقائد في مختلف الشعوب البدائية، فيرى مثلًا كيف نشأت الواجبات والنواهي، وكيف تطورت فكرة العدل والكرامة والأثرة والإيثار والجدارة وعدم الجدارة، وغير ذلك من المعاني الأخلاقية الأساسية. كذلك يجب عليه أن يدرس العادات الخاصة بالزواج والطلاق، وأن يفحص جميع صنوف العادات الأخلاقية، ليرى كيف نشأت، وكيف تطورت، ولأي قوانين تخضع في نشأتها وتطورها.

وقد أخطأت المذاهب الأخلاقية الفلسفية عندما اعتقدت أن الضمير الأخلاقي لكل فرد من الأفراد وحدة متجانسة، وأن مجموعة الواجبات والنواهي التي يلتزمها الفرد في حياته، وفي صلاته بأقرانه، على أتم ما تكون عليه أي مجموعة من الاتساق. لكن المنهج الاستقرائي يكشف لنا عن شيء مختلف تمامًا. ذلك أن محتويات الضمير الأخلاقي ليست بمثل هذا التجانس أو الاتساق المزعوم، لأنا إذا درسنا التقاليد والعادات الأخلاقية في الريف أو في المدن، وجدنا أنها لا ترجع كلها إلى عصر واحد، بل إلى عصور متباعدة وأجناس مختلفة وحضارات متتابعة ومتنافرة.

وإذن فمن العبث أن يحاول الفلاسفة وضع أو تأسيس علم أخلاق نظري يستنبطونه في الواقع من الأخلاق العملية الموجودة بالفعل، بل إنه أكرم بالعالم وأخلق به ألَّا يخدع نفسه، وألَّا يطمح إلى ما طمح إليه الفلاسفة وأصحاب المذاهب الأخلاقية التقليدية. ويكفيه أن يدرس الظواهر الأخلاقية الموجودة بالفعل في مجتمع معين حتى يرى أصولها وطريقة نموها وتشعبها، وليكشف عن قوانينها. فإذا استطاع تقرير بعض هذه القوانين كان له أن يستخدم معرفته النظرية العلمية

في الإيصاء ببعض الأساليب العملية التي يمكن أن تؤثر في الحالة الأخلاقية للمجتمع تأثيرًا ينهض بها، ويقضي على ما فيها من عيوب أو شذوذ. وبهذا يدرك تمامًا فائدة التفرقة بين الناحية النظرية والناحية العملية، ويعلم أنه يستطيع بفضل هذه المعرفة النظرية المجردة أن يحقق كثيرًا من الغايات العملية التي ما كانت لتخطر بذهنه من قبل، كما أن علماء الطبيعة استطاعوا التدخل في مجرى الظواهر المادية تدخلًا فعَّالًا منذ عرفوا عددًا لا بأس به من القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر. ذلك أن مقدرة الإنسان على التأثير في الطبيعة وعلى تذليلها وتسخيرها لحاجاته ومطالبه رهنٌ بمعرفته لهذه الطبيعة معرفة علمية صحيحة.

هذا إلى أن الأخلاق الإنسانية ليست عصية على التطور كما يدعي هؤلاء الفلاسفة، بل هي نسبية في واقع الأمر. وهي تخضع، في كل عصر من العصور، لمجموعة محددة من الشروط الاقتصادية والثقافية والدينية والتاريخية. ولما كانت هذه الشروط نفسها تتطور على نحو مستمر، فمن الطبيعي -والبديهي أيضًا- أن يتردد صدى هذا التطور في الأخلاق نفسها. ذلك أن الأخلاق على صلة وثيقة بمجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى، وتتناسب أخلاق كل مجتمع مع النظام السائد فيه. فمثلًا، لا يمكن أن تكون أخلاق قبائل أستراليا البدائية على نحو لا يتفق مع عقائدها ونظمها العائلية والاقتصادية. وليس بمعقول أن تكون أخلاق الهنود نسخة مكررة من أخلاق الأوروبيين رغم اختلاف الحضارة والدين والتاريخ. ولئن بدا لنا أن كل الشعوب تستخدم نفس الصيغ الأخلاقية، كقولنا مثلًا: «أعطِ كل ذي حق حقه»، فيجب ألَّا يلتبس علينا الأمر بسبب هذا الاشتراك في اللفظ فقط، لأن ثبات الصيغة اللفظية التي تعبر عن الأمور الأخلاقية لا يدل بحال ما على ثبات مضمونها. فقد تطورت معنى العدالة الإنسانية، بل هي في تطور مستمر، فأُلغي نظام الرقّ واعتُرف للمرأة بحقوقها، كذلك شرَّعت الأمم المتحضرة كثيرًا من القوانين لحماية الضعفاء من الأطفال والشيوخ وطبقة الفقراء من العمال الكادحين. وأصبح الناس في عصرنا هذا يرون أن لطبقة العمال مطالب عادلة، وأن لهم حقّ الإضراب في بعض الظروف. ولا ريب في أن التطورات الاقتصادية الكبرى في العصور الحديثة كان لها أثر كبير جدًّا في اتساع معنى العدالة الاجتماعية وتطورها. وما كان من المستطاع أن تُقرر هذه الحقوق، وأن يُعترف بهذه القيم الأخلاقية الجديدة ما لم تكن الشروط الاقتصادية والاجتماعية مواتية لها. والدليل على ذلك أن المجتمعات ذات التقدم البطيء تكون فيها القواعد الأخلاقية أكثر جمودًا. مثال ذلك أن

عبادة الأسلاف في الصين كانت سببًا في كثرة النسل وفي المجاعات المروعة وفي الآلام التي تعانيها مئات من ملايين البشر.

ومتى عرفنا أن الأخلاق نسبية، وأنها تتصل أشد اتصال بالظواهر الاجتماعية الأخرى، وأنها تؤثر فيها وتتأثر بها في آن واحد، وأن كل تقدم أو تطور في إحدى هذه المجموعات يصحبه أو يعقبه تقدم أو تطور في المجموعات الأخرى -نقول متى عرفنا ذلك تأكدت لدينا فكرة وجود قوانين اجتماعية تسيطر على الظواهر الأخلاقية. وتبين لنا أننا لا نستطيع التأثير في هذه الظواهر تأثيرًا ناجعًا إلا بشرط معرفة هذه القوانين. ومعنى هذا بعبارة أخرى أن معرفة هذه القوانين تتيح لنا إنشاء فن أخلاقي معياري يقوم على أسس علمية عقلية. فلا يكون فنًّا مرتجلًا يخطئ أكثر مما يصيب، كشأن الفن الأخلاقي التقليدي، وكشأن الطب قبل اعتماده على العلوم الوضعية الحديثة. فهذا الفن الأخلاقي العقلي هو السبيل الوحيدة إلى تحسين الحياة الاجتماعية الأخلاقية. وقد بدأت تلوح بواكير هذا الإصلاح القائم على الدراسة العلمية في كثير من العلاقات الاجتماعية، كتحديد الصلة بين أصحاب الأموال والعمال، وكتطبيق بعض الحقائق العلمية في التربية وفي معاملة الأحداث والشواذ. ومن البديهي أن كل إصلاح اجتماعي أو أخلاقي مرتجل لا بد أن يؤدي في كثير من الأحيان إلى مفاجآت تعسة لا يجهلها أصحاب الفن السياسي المرتجل؛ أي هؤلاء الذين لا يدركون جيدًا مدى الصلة بين مختلف الظواهر الاجتماعية.

ولمَّا كانت الشروط التي يخضع لها كل مجتمع من المجتمعات خاصة به، وتختلف اختلافًا كبيرًا أو قليلًا عن شروط المجتمعات الأخرى، وجب أن يختلف الفن الأخلاقي الذي يُستخدم في إصلاح أحد المجتمعات والنهوض به عنه في حالة مجتمع آخر له ظروفه وشروطه الخاصة به أيضًا. ومن الضروري أن تختلف أساليب العلاج وصنوفه باختلاف حالة المرض. وربما وجب على عالم الاجتماع ألَّا يحاول التدخل في بعض الحالات، إذ قد يؤدي التدخل حينئذ إلى الضرر أكثر مما يفضي إلى النفع: «ذلك لأنه إذا كان من المستحيل شفاء كل مريض، فليس من الأكيد أيضًا أنه يمكن تحسين حالة كل مجتمع. وربما وُجدت مجتمعات لا تستطيع إلا الاستمرار في حياتها الراهنة من الضيق والضنك أو تموت». ومعنى هذا أنه لا يمكن التدخل لإصلاح الحياة الاجتماعية في نطاق واسع، وليس من المستطاع تغيير أخلاق مجتمع ما دفعة واحدة بضربة عصا سحرية، ذلك أن التدخل في حياة المجتمعات لا يمكن إلا أن يكون في مجال ضيق يتسع حقيقة كلما زادت معرفتنا بطبيعة هذه الحياة والقوانين التي تخضع لها.

وقد عجب «ليفي بريل» لهؤلاء الذين أساءوا فهم نظريته في ضرورة دراسة الأخلاق بالمنهج المستخدم في علم الاجتماع. فهم يقولون إن في الاعتراف بنسبية الأخلاق وتطورها واختلافها من مجتمع إلى آخر تدنيسًا لها، بل قضاء مبرمًا عليها. لكن الحقيقة أن هؤلاء الذين يسيئون فهم آرائه قد أفرطوا في جزعهم أكثر مما ينبغي لهم أن يفرطوا، ذلك لأن هذه الدراسة لن تكون سببًا في تدنيس الأخلاق ومحو قدسيتها أو القضاء عليها، كما أن دراسة الأديان والقانون والاقتصاد والفن بطريقة منهجية استقرائية لم تكن سببًا في تحقيق هذه الأخطار الجسيمة التي يحلو لهؤلاء أن يتنبأوا بها لعلم العادات الأخلاقية، بل إن معرفة القوانين الاجتماعية والأخلاقية ستساعدنا من دون ريب على تحسين الأخلاق والنهوض بها.

لكن هذا كله لا يمنع «ليفي بريل» من الاعتراف بأن هذا الفن العقلي الأخلاقي الذي يحدثنا عنه لم يكتمل بعد، وأنه ربما انقضت عدة قرون قبل أن يكتمل، أو قبل أن يكون ذا تأثير فعال في الحياة الاجتماعية، كما أن فن العلاج أو طب الأجسام لم ينهض على ساقيه إلا بعد جهود استغرقت عصورًا طويلة. فكل ما انتهى إليه الفن الأخلاقي القائم على أسس عقلية في مجال التربية والاقتصاد الاجتماعي شيء هزيل جدًّا، مما يدل على أن كل مجتمع سيستمر في اتباع أخلاقه الخاصة وتقديسها، كما يدل أيضًا على أن علم العادات الأخلاقية، ليس كما يظن خصومه، معول هدم في هذه الأخلاق. وإذن لا يحق لأحد أن يخشى انهيار هذه الأخلاق، لأن القوى الاجتماعية التي تميل إلى الاحتفاظ بها، حتى في أجزائها البالية الميتة، أقوى بكثير من القوى التي تميل إلى تعديلها.

* * *

تلك هي الأفكار الرئيسية التي يعرضها كتاب «الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية». وهي أفكار جريئة أثارت كثيرًا من النقد والاعتراضات، وما زالت موضع بحث في الدراسات الأخلاقية حتى يومنا هذا. ولذا نعتقد أن عرضها على العقول ليس متأخرًا عن حينه، بل داعيًا إلى إدراك الركب والمساهمة في مناقشة المسائل الكبرى التي تشغل التفكير في العصر الحاضر.

لكن ينبغي للقارئ أن يفطن إلى هذا الأمر، وهو أننا إذا كنا قد أعجبنا بهذا الكتاب وحرصنا على نقله إلى اللغة العربية، فليس معنى ذلك أننا نوافق صاحبه على كل ما جاء به، ذلك أنه على الرغم من قوة مذهبه، وعظم النتائج التي أدى إليها، فإننا نرى لديه كثيرًا من المآخذ التي يجمل

بنا ألَّا نسكت عليها، حتى نؤدي الأمانة التي في عنقنا نحو أنفسنا ونحو من سيقرأ لنا. لذلك حرصنا على ذكر أوجه الخلاف بيننا وبينه. فعلقنا في هامش هذا الكتاب تعليقات عديدة تعرض وجهة نظرنا ونرجع فيها إلى كتب لنا ولغيرنا. ولم نشأ أن نثبت هذه التعليقات في مقدمة الترجمة حتى ندع للقارئ متعة الكشف عنها في أثناء قراءته.

ونرجو الله أن يحقق الغاية التي رمينا إليها.

محمود قاسم

القاهرة في يوم الثلاثاء

20 محرم، سنة 1373 هـ/29 سبتمبر سنة 1953 م

مقدمة

الطبعة الثالثة

1 - الاعتراضات النظرية على علم العادات الخلقية:

يتفق الناس عادة على أن التغير فيما يمس الأخلاق لا بد أن يسير ببطء شديد، ويجب ألَّا تُراعى تلك الملاحظة بالنسبة إلى القواعد الأخلاقية فحسب، بل بالنسبة إلى التفكير الفلسفي الذي تثيره المسائل الخلقية. فهذا التفكير لا يقحم نفسه طواعية في مسالك جديدة، بل يجب أن يقتصر على الخوض في مسائله التقليدية، وهو لا يفهم لها وضعًا إلا بالطريقة التي اعتاد أن يعالجها بها. فإذا حاولنا أن نبين أن هذه الطريقة قد عفا عليها الزمن، وأن هذه المسائل -أو بعضها على الأقل- يجب ألَّا توضع على بساط البحث، فسرعان ما نتعرض لسوء التأويل وإثارة الخلاف.

وقد كان كتاب «الأخلاق وعلم العادات الخلقية» ضحية لهذه التجربة القاسية، فما كاد يظهر هذا الكتاب حتى قرأنا هذه العبارة في تلخيص سريع(1): يقدم لنا المؤلف رسالة في الأخلاق. أفبعد هذا المجهود المضني الذي بذلته لبيان أن المذاهب الخلقية التي يقترحها الفلاسفة يجب أن يُستعاض عنها بعلم للعادات الخلقية بعيد كل البعد عن وجهة النظر المعيارية، وأن يُصحب هذا العلم بفن خلقي عقلي يستمد منه قواعده -أفبعد هذا كله نسمع من يقول، من دون أن يكون فيما يقول أثر للسخرية، إننا نقدم رسالة في الأخلاق. والحق أنني أعترف أني لم أصدق عينيَّ (عندما قرأت ذلك) ولكني ما لبثت أن أفقت من دهشتي. وتحولت الكلمة التي أثارت دهشتي في بادئ الأمر إلى نبراس أهتدي به. فقد كشفت لي عن عقلية الغالبية العظمى من النقاد الذين تعرضوا لنقدي، ووضح لي سرُّ الاعتراضات الكثيرة التي وُجِّهت إليَّ. فهذه الاعتراضات تفترض ضمنًا أن كتاب «الأخلاق وعلم العادات الخلقية» إنما هو رسالة في الأخلاق، أو يجب أن يكون كذلك. ولكني قصدت من كتابة هذا الكتاب إلى غرض يختلف عن ذلك تمام الاختلاف، ووضحت هذا الغرض بكل ما وسعني من جهد. فلماذا حدث إذن سوء التأويل رغم ما اتخذت من حيطة وحذر؟ ربما كان في بحث الأسباب التي أدت إلى ذلك ما ينتهي بنا إلى دفع بعض النقد الذي وُجِّه إلينا، وما يعيننا على زيادة توضيح الغرض الذي رمينا إليه من تأليف هذا الكتاب.

1) Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet 1903.

يتساءل المسيو «فوييه» فيقول: هل يحل علم العادات الخلقية محل الأخلاق[(2)](#)؟ ثم يجيب عن هذا السؤال بالنفي. ويستطرد في نقده قائلًا: إننا لا نهدم إلا ما نستطيع أن ننشئ بدله، وعلم الظواهر الخلقية الذي يدعي أنه يهدم الأخلاق لا يستطيع أن يحل مكانها. فالنتيجة إذن أن الأخلاق باقية. ونحن نسأل بدورنا: ما المقصود بكلمة أخلاق هنا؟ هل يقصد بها الأخلاق من حيث إنها تحاول أن تصطبغ بصبغة العلم، أم من حيث إنها مجموعة من القواعد تحدد واجبات الإنسان وتعبر تعبيرًا مجردًا عن خلجات الضمير؟ إن علم العادات الخلقية لا يهدف بالطبع إلى هدم الأخلاق إذا كان المقصود منها هو هذا المعنى الأخير، لأن هذا العلم إنما هو بحث ذو طابع نظري كعلم الطبيعة أو غيره من العلوم، ولا شأن له في الواقع بما يسمونه الأخلاق النظرية. فالمسألة التي أثيرت حول هذا الموضوع مسألة نظرية محضة، ولا تنصب إلا على موضوع العلم ومنهجه. وأيًّا كان الفريق المنتصر فإن الحياة الخلقية لا تتأثر بذلك الجدل. ويجب ألَّا يدع استعمال كلمة «الأخلاق» مجالًا للَّبس حول هذه النقطة.

2) Revue des Deux Mondes, 1es Octobre 1905.

على أننا لا نعتقد أن علم الظواهر الخلقية يحتاج إلى «هدم» الأخلاق النظرية. فهو لا يدَّعي ذلك، ولا يرى ضرورة له. فماذا نجني من الدخول في معركة ستتخذ حتمًا شكل التفنيد الجدلي للمذاهب الأخلاقية، وتتضمن قبول مبادئ مشتركة بينها؟ وحسبنا من علم العادات الخلقية أن يُبين ماهية هذه المذاهب من الناحية التاريخية، وكيف أنها تعبر عن مجهود -كان لا بد من بذله- لتنظيم السلوك الخلقي السائد، وأن يعترف أخيرًا لهذه المذاهب بالدور العظيم الذي لعبته أحيانًا في التطور الخلقي للمجتمعات المتحضرة. ولكن إذا كان علم العادات الخلقية لا يهدم هذه المذاهب الأخلاقية، فإننا نستطيع أن نقول بحق إنه يحل محلها. فهو يكشف في الواقع عما كان لهذه المذاهب من مظهر خدَّاع، ويستطيع أن يقول حقًّا إنه العلم الموضوعي الذي يبحث في الحقيقة الخلقية بحثًا مجردًا عن الهوى.

وحينئذ فلماذا يميل المسيو «فوييه» وكثير غيره من النقاد، إلى اعتقاد أن علم العادات الخلقية يهدم الأخلاق من دون أن يحل محلها، في حين نعتقد أننا قد بيَّنا، على عكس ذلك، أنه يحل محلها من دون أن يكون في حاجة إلى هدمها؟ ذلك لأن هؤلاء يجدون مشقة في قبول الفكرة القائلة بوجود علم يمس الحقيقة الخلقية، من دون أن يكون علم أخلاق شبيهًا بتلك العلوم التي اقترحها الأخلاقيون حتى الآن؛ أي علم أخلاق نظريًّا ومعياريًّا في الوقت نفسه. فهم يقولون أتريد

أن يحل علم العادات الخلقية محل علم الأخلاق النظري؟ وإذن فمن الواجب أن يشبع نفس الرغبة العقلية، وأن يحل المشكلات الجوهرية التي يثيرها ذلك العلم. ولمَّا كان علم العادات الخلقية لا يُرضِي هذه المطالب بحال ما وجد النقاد في هذا الأمر مادة واسعة لتوجيه الاعتراضات، فمن الأكيد أن علم العادات الخلقية لو كان رسالة في الأخلاق لترك وراءه فراغًا لا يستطيع أن يملأه، وحتى إذا استطاع أن يحقق ما يُطلَب إليه فإنه لا يحل محل الأخلاق النظرية، بل يصبح امتدادًا لها في شكل جديد. ونحن نرى على العكس أنه يحل محلها، لأنه يرفض الاستمرار في استخدام المصطلحات المجردة لتحديد المشكلات التقليدية الخاصة بالواجب والنافع والخير... إلخ، ولأنه لا يفكر تفكيرًا نظريًّا في المعاني العامة، كما كان يفعل سقراط وأفلاطون وأرسطو، ولأنه يترك المناقشات الجدلية جانبًا، لكي يُعنى كل العناية بالمشكلات الخاصة المحددة التي تتضمن حلولًا يمكن التحقق من صدقها.

ومن الطبيعي أن تغيير اتجاه هذا المجهود النظري يثير ضروبًا من المقاومة. وقد اضطرب النقاد، بل قد تملَّكهم القلق أحيانًا عندما رأوا أنهم لا يجدون في علم العادات الخلقية ما ألفوا رؤيته في كتب الأخلاق، ولذلك احتجُّوا. ولا ينطوي هذا المسلك على شيء يختلف عما حدث في الزمن الماضي. فإن تاريخ علوم الطبيعة يرشدنا إلى أنها اضطرت، هي الأخرى، إلى الصراع ردحًا طويلًا من الزمن حتى استطاعت السيطرة على موضوعها ومنهجها. ولم يكن بُد من بذل جهود طويلة حتى تتحرر هذه العلوم من التفكير النظري الجدلي واللفظي الذي كان يجرِّدها من صفتها العلمية. فالعلم لا يقيم وزنًا إلا للتجارب، ولا يهدف إلا إلى دراسة المسائل الخاصة التي حددت تحديدًا جيدًا.

ويلوح لنا أن المقاومة قد اتخذت -من دون موجب حقًّا- شكلًا أشد عنفًا في حالتنا الراهنة حيث يتعلق الأمر بالأخلاق.

وربما استطعنا، من دون عناء كبير، أن نوضِّح الأسباب الرئيسية التي تساعد على امتداد هذه المقاومة. فلنُشِر في الأقل هنا -من دون أن نكون في حاجة إلى استئناف هذه الدراسة- إلى فكرة وهمية نجدها في كثير من الاعتراضات التي وُجِّهت إلينا، والتي لا يكاد يخلو منها نقد من الانتقادات التي وُجِّهت إلينا. فهم يريدون أن يكون التفكير النظري في الأخلاق أخلاقيًّا هو الآخر. ولما كان علم العادات الخلقية بعيدًا عن هذا الطابع بُعد الطبيعة أو الميكانيكا عنه تمامًا، رأوا في ذلك سبيلًا إلى الطعن فيه. ومع هذا فهل هناك سبب منطقي يوجب على علم من العلوم أن

يتعرض للحكم على النواحي الخلقية والجمالية التي قد يثيرها موضوعه؟ وهل ينتظر أحد من الناس أن يكون أحد المؤلفات في علم وظائف الأعضاء مؤلفًا «حيًّا» وأن يكون أحد كتب الصوت «منسجمًا»؟ فلننظر إلى رسوم أحد كتب علم الحياة. فأي فارق بين هذه الرسوم وبين الوظائف الحيوية التي تعبر عن تفاصيلها! وبالمثل سيألف المرء، شيئًا فشيئًا، ألَّا يجد في المؤلفات التي تعالج علم العادات الخلقية صنوفًا من التفكير القياسي المجرد، أو تأملات الأخلاقيين، بل سيجد فيها ملاحظات عن الأجناس البشرية، وأجوبة عن قائمة من الأسئلة، ورسومًا بيانية إحصائية، وجداول أعداد، وكل الأشياء التي تبدو في الوهلة الأولى أبعد ما تكون في الواقع عما نطلق عليه اسم «الأخلاق». أليس الاهتمام الوحيد الذي يشغل العلم، من حيث هو علم، هو أن يجعل الحقيقة التي يدرسها حقيقة موضوعية على أكمل وجه ممكن؟ فإذا ما تمَّ له ذلك استطاع، في هذه الحال فقط، أن ينظر إلى المسائل من الوجهة العملية. ولا شك في أن التطبيقات تكون أكثر ثمرة كلما كان البحث العلمي بعيدًا عن كل مؤثر ذاتي.

ولقد كان من العسير أن تجد هذه الفكرة قبولًا حسنًا لدى النقاد الذين لا يفرِّقون، على هذا النحو، بين الوجهة النظرية وبين الوجهة العملية، بل يتصورون، على خلاف ذلك، أن علم الأخلاق نظري ومعياري في آن واحد، وأنه معياري أكثر منه نظري. ويذهب بعضهم إلى حد أن يقصر الأخلاق على تنظيم القواعد التي تصدر عن الضمير العام. أما كل البحوث التي تتجاوز ذلك الحد، فهي على كل حال من الكماليات التي لا فائدة فيها، إن لم تكن ضارة. وقد كتب «كانتكور»: «لما كان العلماء لا يعتقدون أنهم مضطرون إلى إقامة وزن ما لآراء «البتاجون»(3) أو «الإسكيمو» لكي يقرروا الحقيقة، فكذلك قد حان الوقت لكي تتخلص الأخلاق من قصص الشعوب الهمجية(4). وهكذا تختفي المصلحة النظرية تمامًا أمام المصلحة العملية. فالموضوع الوحيد لعلم الأخلاق هو «تقرير الخير» وإرجاع الواجبات التي يمليها الضمير إلى مبدئها. ومن ثَم فلما كنا لا نريد اتباع نفس الأخلاق التي توجد لدى «البتاجون» و«الإسكيمو» فما الفائدة التي تعود علينا من دراسة عاداتهم الخلقية؟ فليس هناك أي مبرر لوجود علم العادات الخلقية، في حين أننا لا نستطيع التخلي عن علم أخلاق نظري ومعياري، فكيف نوافق على ما يُقترح علينا من المقايضة؟

3) Patogons.

4) Cantector, Revue philosophique, 1904, P. 390.

وحينئذ فالاختلاف بيننا وبين ناقدينا كبير جدًّا إلى درجة أننا إذا أعطينا الألفاظ حقها لم نكن بصدد اعتراض، بل بصدد اختلاف تام من جهة المبادئ. ويزداد هذا الاختلاف وضوحًا عندما يتساءل «كانتكور»: إذا ما كان علم العادات الخلقية يستطيع أن يفي بحاجاتنا العملية. طبعًا لا. إنه لا يستطيع ذلك. وفي رأينا أن ذلك لا يدخل في نطاق اختصاصه. فإن أي علم، مهما يكن شأنه، فلن يكون علمًا حقيقةً إلا إذا عبَّر عن حاجتنا إلى المعرفة. وهذا أمر مختلف كل الاختلاف. وينحصر موضوع علم العادات الخلقية على وجه الدقة في دراسة الحقيقة الخلقية. وليست معرفتنا بهذه الحقيقة قبل التحليل العلمي بأكثر من معرفتنا للحقيقة المادية، على الرغم من الفكرة الوهمية المضادة. فإذا أردنا الوصول إلى معرفتها فليس هناك أداة أفضل من طريقة المقارنة، وستكون «قصص الهمجيين» ضرورية لتصنيف مختلف النماذج الاجتماعية، ضرورة دراسة الكائنات العضوية المنحطة بالنسبة إلى علم وظائف الأعضاء لدى الإنسان. ومما لا شك فيه أن حاجاتنا العملية يجب أن يكون لها نصيب من اهتمامنا. ولكن الوفاء بهذه الحاجات لا يمكن أن يأتي عن طريق العلم بصفة مباشرة.

* * *

وقد أثيرت صعوبة أخرى ليست أقل خطرًا من سابقتها. فليس في استطاعة علم العادات الخلقية أن يزعم أنه يحل محل علم الأخلاق النظري. لا لأننا لن نجد فيه شيئًا معادلًا لهذا العلم -وقد رأينا أن هذا السبب لا يعدو أن يكون مجرد رفض لفكرتنا- وإنما لأن نفس الفكرة القائلة بوجود هذا العلم غير ممكنة التحقيق. وعلى هذا تكون المماثلة بين «الطبيعة المادية» و«الطبيعة الخلقية» فاسدة. ولو كان هذا الاعتراض وجيهًا لكان حاسمًا.

وقد عبَّر عنه مسيو «فوييه» على هذا النحو: «إن للطبيعة المادية أساسها المستقل عن أفراد الجنس الإنساني، في حين أننا نحن الذين نقبل ونقرر نظامًا خلقيًّا ما من الوجهة الفردية أو الاجتماعية، ولا وجود لهذا النظام خارج نطاق ضمائرنا وإرادتنا»(5)، وهذه الصيغة الأخيرة تدعو إلى اللبس. وسنقبلها أو سنرفضها تبعًا للمعنى الذي تدل عليه متى حددت تحديدًا واضحًا. فهل يريد مسيو «فوييه» القول بأن الظواهر الاجتماعية تعلن عن وجودها بوساطة ضمائر الأفراد، وأنها لا تعلن عن نفسها إلا في هذه الضمائر؟ نحن نتفق معه تمامًا في ذلك. فالتصور الاجتماعي هو التصور الذي يحتل عقول أفراد طائفة معينة في آن واحد. ولا توجد اللغة إلا في تفكير الأفراد الذين يتحدثون بها، قلَّ عددهم أم كثر. وليس لإحدى العقائد الدينية «مكان» آخر

سوى ضمير كل واحد من هؤلاء الذين يؤمنون بها. ولم يفكر علم الاجتماع مطلقًا، حين اصطبغ بالصبغة العلمية، في إنكار هذه الحقيقة التي بلغت من البداهة حدا لا مزيد عليه. ويكفيه أن تكون التصورات الاجتماعية واللغات والمعتقدات الدينية -والظواهر الاجتماعية على وجه العموم- خاضعة لطائفة خاصة من القوانين النوعية التي تختلف عن القوانين الأخرى، أما إذا أراد مسيو «فوييه» أن يقول إن النظام الخلقي الذي يتحدث عنه، والذي نطلق عليه نحن اسم «الطبيعة الخلقية» بالمماثلة بينه وبين الطبيعة المادية، يتوقف في وجوده على موافقة الأفراد الصريحة، سواء أكان هؤلاء الأفراد متفرقين أم مجتمعين، نقول إنه لو أراد أن يقول ذلك لأنكر البداهة نفسها. فما من أحد ينكر اليوم أن النظم الاجتماعية كالدين والقانون مثلًا تعتبر حقيقة موضوعية لا ريب فيها بالنسبة إلى أفراد مجتمع بعينه. وما كان من الممكن، من دون شك، أن توجد من دون وجودهم، ولكنها لا تتوقف على رغبتهم الخاصة حتى توجد. فهي تفرض نفسها عليهم، لأنها وُجدت قبلهم وستستمر في البقاء بعدهم. فكون حقيقة ما «خلقيةً» وليست «طبيعية» -بمعنى أنه لا وجود لها إلا في ضمائر الأفراد- لا يمنع من أن يكون لها طبيعة خاصة لها مميزاتها، بحيث نستطيع تحليل مظاهر هذه الطبيعة واستخلاص القوانين التي تسيطر عليها. وقد ثبت أن علم الاجتماع ممكن الوجود لأنه يوجد بالفعل. فما معنى العودة بمناسبة «علم العادات الخلقية» إلى هذا الجدل الذي لا طائل تحته والذي استنفد أغراضه؟

5) Fouilleé, Revue des Deux Mondes, 1er oct 1905. P. 528.

ولكنا نحرص، بعد هذا القول، على عدم تجاهل أوجه الخلاف الشديدة التي تميز الطبيعة الخلقية عن الطبيعة المادية. ولن نحاول الخلط بين هاتين الطبيعتين، فضلًا عن أن نسوِّي بينهما. ولقد أردنا فقط، عندما أطلقنا على كل منهما اسم «طبيعة»، أن نوجه الانتباه إلى صفة عامة توجد في كل منهما، وهي أن الظواهر تخضع، في كلتا الحالتين، لبعض القوانين التي نجهلها بادئ ذي بدء، والتي يستطيع البحث العلمي أن يكشف عنها. ولكن من الواضح جدًّا أن هذه الخاصية لا تكفي وحدها في تعريف كل من هاتين الطبيعتين، إذ هي لا تعبر إلا عن وجه الشبه المشترك بينهما. كذلك ما أبعدنا عن التفكير في إرجاع جميع ظواهر «الطبيعة الخلقية»، مهما كانت هذه الظواهر، إلى نموذج وحيد، إذ لو وُجد هذا النموذج لكان غامضًا بالضرورة. وقد حاولنا جهدنا أن نماثل بين هاتين الطبيعتين، وهذه المماثلة التي قصدنا إليها أبعد من أن تفرض علينا هذا الغلو في التبسيط النظري المجرد. ولكنها على العكس تحذرنا من الاندفاع إليه. فإذا

قلنا إن جميع ظواهر «الطبيعة المادية» تخضع لقوانين، فهل معنى هذا أننا نتجاهل ما تنطوي عليه كل طائفة من الظواهر من صفات نوعية؟ وهل معناه أننا نخلط مثلًا بين الظواهر الطبيعية وبين الظواهر الحيوية؟ وبالمثل يمكننا أن نؤكد أن جميع ظواهر «الطبيعة الخلقية» تخضع هي الأخرى لقوانين مطردة، من دون أن نمحو أوجه الخلاف التي تتميز بها مختلفُ طوائف هذه الظواهر، وهي التي تعبر عن الأقسام الكبرى في علم الاجتماع. فلن ننكر إذن أن للظواهر الخلقية بمعنى الكلمة خواصها النوعية التي تميزها عن أقرب الظواهر الاجتماعية شبهًا بها (كالظواهر التشريعية والدينية)، ومن باب أولى عن الظواهر الاقتصادية واللغوية وغيرها.

وهذه الخصائص شديدة الظهور وكبيرة الأهمية في نظر الفرد إلى درجة أنه يشعر شعورًا لا سبيل إلى الغلبة عليه بأنه مدفوع إلى أن يعدها الجوهر الأساسي للظاهرة الخلقية. وهو ينفر مبدئيًّا من التسليم بإمكان تجريد هذه الظاهرة من طابعها الشخصي، ومن وضعها داخل الظواهر الاجتماعية. ويبدو له أننا إذا ماثلنا بين هذه الظواهر وبين الظواهر الاجتماعية فإننا نشوّه طبيعتها. ولا يهدأ هذا الضمير عندما نبين له بوضوح أن العلم إذا عالج الظاهرة الخلقية، كما لو كانت ظاهرة اجتماعية، فإنه لا يزعم الوقوف على كل العناصر الجوهرية في هذه الظاهرة أو يدعي التعبير عنها، بل يقتنع بأن يدركها عن طريق خواصها التي تسمح باستخدام طريقة المقارنة. وعلى عكس ذلك يصر هذا الضمير على القول بأن الظاهرة الخلقية تكف عن البقاء بمجرد أن يغفل المرء العلاقة الداخلية بين الفاعل المسؤول وبين الأفعال التي أرادها حرًّا مختارًا. فهل من الممكن أن يوجد ثمة شبه بين الظاهرة الاجتماعية التي تمكن ملاحظتها من الخارج وبين هذه العلاقة؟

وهذا الاحتجاج عنيف وتلقائي إلى حد كبير يكاد يحملنا على الاعتراف بوجاهته. وفي الواقع، ما دمنا نلاحظ الظواهر الخلقية في شعورنا الخاص، أو لدى هؤلاء الذين يحيطون بنا، فإنا نشعر شعورًا عميقًا بطابعها الأصيل الذي لا يمكن إرجاعه إلى أي مصدر آخر، ولا نكاد نستطيع اعتقاد أن هذه الظواهر تظل هي بعينها لو نظرنا إليها نظرة موضوعية. ولكن لنتخيل أننا انتقلنا إلى مجتمع يختلف عن مجتمعنا؛ أي إلى مجتمع على درجة من التعقيد مثل المجتمع الإغريقي القديم أو إلى أحد المجتمعات الحالية في الشرق الأقصى. ففي هذه الحال لن نشعر شعورًا قويًّا بالظواهر التي تبدو مطلقة في نظر هذه الضمائر الأجنبية، وسنتصور، من دون عسر، أنها ظواهر اجتماعية يستطيع البحث العلمي تحديد شروطها. فنحن نسلم بأن «للياباني» أو

«الأنامي» حياة خلقية داخلية، على الرغم من أننا نستطيع فحص ظواهر هذه الحياة الخلقية من وجهة النظر الموضوعية. وحينئذ يجب علينا أن نسلم أيضًا بهذا الأمر إذا كانت الأخلاق خاصة بنا، وألَّا نكون ضحية خداع نظر عقلي. فنفس الاعتبارات التي تصدق على أحد المجتمعات تصدق على المجتمعات الأخرى. وحقيقة إذا كانت مختلف مجموعات الظواهر التي تتألف منها حياة مجتمع ما متضامنة فيما بينها -ولا سبيل إلى إنكار هذا الأمر- فكيف يمكن أن تشذ الظواهر الخلقية وحدها عن هذه القاعدة؟ ألا يرينا التاريخ أنها تتغير دائمًا تغيرًا نسبيًّا مع الظواهر الدينية والتشريعية والاقتصادية وغيرها من الظواهر التي تخضع لبعض القوانين بداهة؟ فسنعترف إذن، مع احترامنا للخاصية التي تتميز بها الظواهر الخلقية، أنه يحق للعلم أن يجرِّدها من طابعها الشخصى، على اعتبار أنها ظواهر اجتماعية، وأن يدمجها تبعًا لذلك في «الحقيقة الخلقية» التي يُعَد البحث عن قوانينها موضوعًا للعلم.

ويرى بعض النقاد أنه يبقى، على الرغم من ذلك، فارق كبير جدًّا بين الطبيعة المادية والطبيعة الخلقية إلى درجة أن المرء لا يستطيع أن يستنبط من إمكان دراسة إحدى هاتين الطبيعتين أنه من الممكن دراسة الأخرى. فالطبيعة المادية ثابتة، وسواء عرفناها أم جهلناها فإن الظواهر توجد فيها دائمًا على نفس النحو، طبقًا لقوانين لا تتغير. فأمواج المد والجزر تعلو وتهبط على سواحل المحيط، وتبلغ نفس الارتفاع بالدقة، سواء أَحددَها علم الفلك بالأرقام أم لا. فيظل علمنا تجاه هذا النوع من الظواهر وصفًا خارجيًّا. ونستطيع على الأقل في بعض الحالات الخاصة أن نقيس سلفًا الأثر الذي يفضي إليه تدخلنا في مجرى الظواهر. وهذا التأكد يدعو إلى اطمئناننا، ويسمح لنا بعدد من التطبيقات الموفقة. وقد كتب «بيلو»: «إن العلم والفن ممكنان، لأن الطبيعة غريبة علينا، ونحن نستطيع معرفتها لأنها تجهلنا».(6)

(6) Belot, Revue de Métaphysique et de Morale september 1905, P. 748-9.

فهل الأمر كذلك فيما يتعلق بالطبيعة الخلقية؟ ويجيب «بيلو» بالسلب. ويبدو أن هذا هو رأي «فوييه» أيضًا. فهما يريان أن المعرفة التي نكتسبها عن الحقيقة الخلقية تؤدي إلى تغيير هذه الحقيقة نفسها، فلا يمكن أن ينصب عليها التفكير دون أن يحوِّرها. فإننا نصبح أشخاصًا آخرين عندما نعلم حقيقة أنفسنا. ولم نعد ما كنا عليه منذ قليل عندما كنا نجهل أنفسنا. وقولنا هذا شبيه بقولنا بأن عالم الفلك حين يحدد جاذبية الشمس والقمر فإن هذا التحديد يكون سببًا في تعديل قوة هذه الجاذبية، وهو كقولنا بأن قياس المهندس للثقل في نقطة معينة يؤدي إلى زيادته أو إلى

نقصه. وإذا كان الأمر هكذا فمن البديهى أننا لا نستطيع أن نتحدث بعد ذلك عن الطبيعة الخلقية. وهكذا يتبخر وجه الشبه الذي كنا نعتمد عليه.

لكن هذا الاعتراض يبرهن على أكثر مما ينبغي أن يبرهن عليه. فقد يذهب، في بيانه لاستحالة وجود علم العادات الخلقية وفي دفاعه عن علم الأخلاق التقليدي، إلى حد القول بأن جزءًا هامًّا من الظواهر الطبيعية يشذ عن الخضوع لمبدأ القوانين. ومع هذا فإن «فوييه» نفسه -ونُقَّادَنا على وجه العموم- يقنعون عادة بتأكيد إمكان التوفيق بين هذا المبدأ -باعتبار أنه ينطبق على جميع الظواهر- وبين المطالب الخلقية، أو بعبارة أخرى يؤكدون أن قوانين الطبيعة لا تتنافى مع فكرة الاحتمال. وليس لنا أن نناقش هذه النظرية الميتافيزيقية. وحسبنا أن نلاحظ أن الاعتراض السابق يكاد يفقد كل دلالته إذا لم يقلع عن هذا الرأي أنصاره. فلن يبرهن هذا الرأي على استحالة علم العادات الخلقية أو علم الطبيعة الخلقية، ولن يفعل سوى أن يثير مشكلة خاصة وخطيرة جدًّا تتعلق بهذا العلم وبالتطبيقات التي يُراد استنباطها منه. فلو كان حقًّا أن المعرفة تعدِّل هنا الموضوع الذي تنصب عليه لكانت تلك صعوبة جديدة يجب أن نقيم لها وزنًا في البحث الذي ما زال شاقًّا حتى الآن، ولمَا كانت سببًا في الإقلاع عن هذا البحث. ويبدو أن صعوبة «مماثلة» كانت عقبة في سبيل استخدام المنهج التجريبي في علم وظائف الأعضاء. فقد كان يُقال: إنكم تريدون الوصول إلى ملاحظة الظواهر البيولوجية على نحو أشد ما يكون دقة، في حين أن تدخلكم، مهما كان في حدود ضيقة، يؤدي مباشرة إلى تغيير هذه الظواهر وعلاقاتها. فالشيء الذي كنتم تريدون ملاحظته قد اختفى. وفي اللحظة التي يُجرِي فيها العالم التجربة يحدث عدد لا نهاية له من التغيرات في الكائن العضوي. ويرجع ذلك إلى التضامن بين جميع الوظائف الحيوية. فكل شيء يتغير، كالتركيب الكيميائي للدم والسوائل والإفرازات وهلمَّ جرًّا. ولم تكن هذه الاعتراضات السابقة للبحث سببًا في تثبيط همة علماء وظائف الأعضاء، فأجروا التجارب. وحسنًا ما فعلوا. وبالمثل تحاول علوم الطبيعة الاجتماعية البحث عن قوانين الظواهر الاجتماعية، وقد وصلت حتى الآن إلى نتائج مرضية، من دون أن تقف مكتوفة اليدين أمام الصعوبات التي ترتبط ارتباطًا شديدًا بموضوع دراستها، وبخاصة أمام شدة تغيره التي أشار إليها «بيلو» و«فوييه». هذا إلى أن هذا التغير لا يحدث في جميع الظواهر الاجتماعية بنسبة واحدة.

فالصورة التي تَشكَّل بها اعتراضهم تؤكد لنا من جديد صدق فكرة «أوجست كونت» العميقة عن مبدأ القوانين. فقد كان يقول إن هذا المبدأ لا يقرر على أساس متين إلا بالنسبة إلى أنواع الظواهر الطبيعية التي كُشف فيها بالفعل عن بعض القوانين الثابتة. ثم يطبق المرء هذا المبدأ بطريق التمثيل على أنواع الظواهر الأشد تعقيدًا والتي ما زال يجهل قوانينها الجديرة بهذا الاسم، وهكذا نحكم بعموم هذا المبدأ. ولكن هذا «التكهن المنطقي الغامض» يظل تافهًا وعقيمًا. فليس ثمة فائدة في أن يتصور المرء بتفكيره النظري المجرد أنه من الواجب أن يخضع نوع خاص من الظواهر لبعض القوانين. وليس من الممكن أن تكون هذه الفكرة الجوفاء ثقلًا معادلًا للمعتقدات الدينية والميتافيزيقية التي تمس هذه الظواهر، والتي تشهد قوة التقاليد في صالحها. فهذه المعتقدات لن تتخلى عن سلطانها إلا إذا كشف بالفعل عن بعض القوانين، وقام البرهان على صدقها. وإذن يجب ألَّا نعجب إذا وجدنا أن نفس هؤلاء الذين يسلمون، من جهة المبدأ، بإمكان علم ناشئ هم الذين ينكرون إمكان نشأته، من جهة الواقع، بعد عدة صفحات.

وأخيرًا فمن الجرأة أن يؤكد المرء أنه لا يمكن مطلقًا، لا حاضرًا ولا مستقبلًا، أن ينظر إلى نوع من الظواهر من زاوية خاصة بحيث تصبح موضوعًا لعلم «وضعي»، وتسمح بتطبيقات عملية تقوم على أساس هذا العلم، ذلك لأن الكشوف غير المتوقعة توشك أن تكذِّبه. ولما كانت هذه الكشوف تتوقف، بصفة عامة، على تقدم المنهج والأساليب الجديدة في التحليل والتصنيف، فللمرء أن ينادي ما شاء بأنها لن تتم مطلقًا، ما دامت هذه الأساليب لم تخرج إلى حيز الوجود بعد. ولكن ليس هذا الموقف مأمون العاقبة. فقد يُطرد منه صاحبه في الغد إذا استُخدمت إحدى الحيل المنهجية على نحو كان لا يتوقعه. وكثيرًا ما تكون أهمية هذه الحيلة المنهجية مجهولة حتى لدى نفس الشخص الذي اخترعها، وقد استحوذ البحث العلمي على كل مشاعره. ومن الممكن أن يؤدي أحد الكشوف إلى نتائج غير متوقعة بالنسبة إلى العلوم التي يبدو أنها لا تهتم بهذا الكشف. فكيف كان من المستطاع مثلًا أن يتكهن مخترعو آلة التصوير بأن اختراعهم سيكون ثمينًا جدًّا في نظر علم الفلك، وأنه سيتيح معرفة أجرام سماوية لم يرَها أحد حتى هذا الحين؟

وإذن فأينا أكثر تحفظًا في تأكيداته: أنحن أم خصومنا؟ إنهم يرون استحالة إنشاء علم للعادات الخلقية وفن يقوم على أساس هذا العلم نظرًا لخواص الظواهر الخلقية. ولا ريب في استحالتهما إذا اعتبرت هذه الظواهر من وجهة نظر الضمير الفردي الذي يدركها ويشعر بها. ولكن ليس

الأمر كذلك إذا صقلت هذه الظواهر صقلًا خاصًا يجعلها صالحة للبحث العلمي. فنقادنا يؤكدون بصدد علم الاجتماع ما يصدق حقيقة على «العلوم الأخلاقية» التي يُستعاض عنها بعلم الاجتماع على وجه التحقيق. إن من الصفات المميزة للعلم أن يعمل على إظهار الحقيقة الواقعية في مظهر ما كان من الممكن التكهن به. فإن أحد الكشوف الكبرى ككشوف «نيوتن» أو «باستير» يجبر المعاصرين إما على التخلي عن مجموعة من الآراء والمعتقدات، وإما على تعديل هذه المجموعة حتى تتكيف بالوضع الجديد. ولا يمكن التكهن سلفًا بمثل هذه التغيرات. ولكن ربما قال بعضهم: إنك تتكهن أنت نفسك بالنتائج التي سيصل إليها علم العادات الخلقية. ليس الأمر كذلك، فإني أتكهن فقط بأنه سيصل إلى بعض النتائج، وأنه سيصل إليها على نحو ما، لأني أعتمد على أوجه الشبه التي يسمح بها تاريخ العلوم. ولكني لا أتكهن بما عسى أن تكون عليه هذه النتائج في المستقبل، لأنه من المحقق أنه لا يمكن التكهن بها من جهة محتوياتها. إن خصومنا يؤكدون أن هذا العلم لن يوجد أبدًا. وهم إذا سلموا بوجوده فإنهم يفكرون كما لو كان يجب ألَّا يأتي هذا العلم بشيء جديد حقيقة؛ أي بشيء يوجب عليهم أن يقلعوا عن مسلكهم العقلي الحالي أو يعدِّلوه في الأقل. وهذا هو منشأ غفلتهم وصممهم تجاه الدرس الذي يلقيه عليهم تاريخ العقل الإنساني.

ويقول النقاد: «ليكن الأمر كما نقول، ولنفرض أن هذا العلم قد نشأ بالفعل، أو في الأقل قد أحرز تقدمًا كافيًا. فعلى الرغم من هذا الفرض (الذي ليس ثمة شيء يجبرنا على قبوله منذ الآن) لا يسمح ذلك العلم بإنشاء نوع من الأخلاق. وقد كتب أحد هؤلاء النقاد(7): «من السفسطة أن ننشئ أخلاقًا لا غاية لها». إن صاحب كتاب «الأخلاق وعلم العادات الخلقية» لم ينجح في تجنب إصدار أحكامه المعيارية وميوله العاطفية... إن معرفة القوانين شرط ضروري لتدخلنا العقلي في الظواهر الخلقية، ولكنها ليست شرطًا كافيًا».

(7) Revue de Métaphysique et de Morale Juillet 1903.

ففي المقام الأول يتضمن الاعتراض أنه يجب على علم العادات الخلقية أن يؤدي الوظيفة المزدوجة التي كان علم الأخلاق النظري يكفي في أدائها حتى الآن، ومعنى هذا أنه يجب أن يكون نظريًّا ومعياريًّا في آن واحد. ولكن أيجب أن نكرر مرة أخرى أنه لا صلة البتة بين كتابنا وبين «رسالة في الأخلاق»؟ لقد حاولنا أن نبين، على خلاف ذلك، أنه لا بد من العناية بالتفرقة، في هذا الموطن وفي غيره، بين الوجهة النظرية؛ أي الدراسة العلمية للحقيقة الواقعية، وبين وجهة النظر العملية؛ أي تحديد الغايات والوسائل في السلوك. وهذه التفرقة لم تتم حتى الآن في

الأخلاق، وذلك لأسباب عديدة قوية. وليس من العسير علينا، فيما عدا ذلك، أن نفسر هذه الأسباب. ولقد كان يبدو أن الوقت قد آن لتقرير هذه التفرقة حتى تعود بفائدة مشتركة بين معرفتنا ومقدرتنا. فلنسلم بأن صاحب الاعتراض على حق، وأنه من المستحيل أن ننشئ أخلاقًا، من دون الاستعانة بأحكام معيارية، فهذا الأمر لا يمس سوى ذلك الباحث الذي يريد إنشاء نوع من الأخلاق. وليس لدينا شيء من مثل هذا الطموح، لأن الهدف الذي نرمي إليه مختلف عن ذلك. فإنا نحاول وضع علم يتخذ «الطبيعة الخلقية» موضوعًا له ويفضي، لو استطاع، إلى فن عقلي يستنبط تطبيقاته من هذا العلم.

ولكن يلح الناقد فيقول: من الواجب أن تتدخل هنا، على وجه التحقيق، بعض الاعتبارات الغائية وبعض الأحكام المعيارية، إذ كيف لنا أن نبحث عن التطبيقات، من دون أن نفكر في الغايات، ومن دون أن نختار تلك الأهداف التي نريد تحقيقها؟ أما فيما يتعلق بعلوم الطبيعة فسرعان ما تُحَل هذه المشكلة بمجرد وضعها. وليس من الممكن أن يقع تردد ما. فالعلوم الطبية تُستخدم في محاربة الأمراض والمحافظة على الصحة. وتُستخدم العلوم الطبيعية والكيميائية في استئناس قوى الطبيعة، ولاقتصاد المجهود الإنساني. ولكن على أي شيء سنطبق علوم الحقيقة الخلقية؟ وبديهي أنه لا بد من وجود نوع آخر من التفكير النظري الذي يبرهن على أن إحدى الغايات أفضل من غاية أخرى من الوجهة الفردية ومن الوجهة الاجتماعية. و«علم العادات الخلقية» عاجز، بحسب تعريفه، عن القيام بهذه المهمة. فوظيفته الوحيدة تنحصر في تحليل الحقيقة الواقعية. وعلى هذا فسيظل استخدام «علم العادات الخلقية» مستحيلًا متى لم يوجد علم الأخلاق النظري الذي يزعم العلم الأول أنه يحل مكانه. إن علم الأخلاق النظري في الوقت الحاضر يحاول، في الأقل، أن يحدد أساس الإلزام الخلقي، والهدف الأسمى لنشاطنا، والعلاقات التي توجد بين ميول الأثرة وبين عواطف الإيثار. أما علم العادات الخلقية فلا يفعل شيئًا من هذا القبيل. ولو فرضنا أنه قد نشأ بأكمله لما وجدنا لديه عونًا ما تجاه هذه المشكلات. ولكنه إذا لم ينفعنا في حل هذه المشكلات فكذلك لا نستطيع استخدامه، إذ لو أردنا استخدامه لوجب علينا أولًا أن نعلم فيما نستخدمه.

إن هذا الاعتراض خلَّاب في مظهره، وهو يعبر في صورة جديدة مثيرة عن الاضطراب الذي تؤدي إليه الاستعاضة «بعلم العادات الخلقية» عن علم الأخلاق النظري، وعن صعوبات الانتقال من أحدهما إلى الآخر، مع أن هذا الانتقال ليس مفاجئًا كما قد يبدو.

وهنا أيضًا يمدنا تاريخ الفلسفة والعلوم بوجه شبه ثمين. فهل قبلت العلوم «الوضعية» كلَّ تراث التفكير النظري الجدلي عندما استعيض بها عنه نهائيًّا؟ وهل استأنفت لحسابها الخاص كل المشكلات التي أثيرت فيما مضى، بعد أن شكَّلتها في صورة جديدة؟ من الأكيد أنها لم تفعل ذلك. فلم تحتفظ من هذه المشكلات إلا بتلك التي كانت من مجال المنهج التجريبي والرياضة. أما فيما يمس المشكلات الأخرى؛ أي المشكلات الميتافيزيقية، فقد رأت أنها بعيدة عن متناولها. ولهذا امتنعت عن التعرض لها(8). ولكن لم يكن ذلك سببًا يدعوها إلى إنكار وجود هذه المشكلات أو إلى النهي عن استخدام نوع آخر من التفكير النظري لمعالجتها. فبأي حق وباسم أي مبدأ كان لها أن تفعل هكذا؟ إنَّ علم وظائف الأعضاء لا يفكر تفكيرًا نظريًّا في جوهر المادة أو جوهر القوة، كذلك لا يفكر «البيولوجي» مثل هذا التفكير في جوهر الحياة. ولكن يعترف كلاهما بأن للميتافيزيقي حقًّا مشروعًا في محاولة البحث في هذه المسائل. وعندما تحتل علوم الطبيعة الخلقية محل التفكير الجدلي تحدث عملية تفرقة من هذا القبيل. فهذه العلوم الوضعية -من جهة فكرتها عن موضوعها ومن جهة استخدامها لمنهجها الخاص بها- لا تحتفظ هي الأخرى بكل المشكلات التي يعالجها ذلك التفكير الجدلي. ولكنها لا تصدر نوعًا من الحظر فيما يتعلق بالمشكلات التي تتركها. ولماذا تتظاهر هذه العلوم بأنها جديرة باللوم الذي وجَّهه «جون ستيوارت مل» إلى «أوجست كونت» لأنه لم يُرِد أن يترك باب المناقشة مفتوحًا في بعض المسائل؟ فللميتافيزيقا -أو لعلم ما وراء الأخلاق إذا أجيز لنا هذا التعبير- كل الحرية في الحرص على معالجة المشكلات الخاصة بمصير الإنسان والخير الأسمى... إلخ. ولها أن تستمر في تطبيق منهجها التقليدي على هذه المشكلات.

(8) كم كان خليقًا «بليفي بريل» أن يسلك هذا المسلك تجاه بعض هذه المشكلات، كمشكلة النفس والله... إلخ!

أما إذا زعم بعضهم أنه لا بد من حل هذه المشكلات أولًا حتى يستطيع العلم «الوضعي» أن يؤدي إلى تطبيقات، فمعنى هذا أنه لا يقيم وزنًا للتفرقة التي سبق أن أشرنا إليها، ومعناه أنه يسلِّم ضمنًا بأنه متى تمت نشأة علم العادات الخلقية، فإننا سنستمر في استخدام نفس المصطلحات لتحديد المشكلات الهجينة؛ أي النظرية والعملية في آن واحد، وهي المشكلات التي كانت تفكر فيها كتب الأخلاق تفكيرًا نظريًّا. أما فيما يتعلق بي شخصيًّا فإني أرفض هذا المسلك، لأن فكرة هذا العلم التي تبدو لكم جوفاء تبدو مليئة في نظري. وفي الحق أني أنظر إلى الحقيقة الخلقية التي تعد موضوعًا لهذا العلم كما لو كانت «طبيعةً» مألوفة لديَّ، من دون شك، ولكنها

مجهولة عندي على الرغم من ذلك وما زلت أجهل قوانينها. ومن ثَم فالمسائل التي أثارها التفكير الخلقي النظري حتى الآن بصدد «الحقيقة الخلقية» تحمل بالضرورة علامة تدل على جهلنا. وهناك أسباب قوية جدًّا تدعو إلى الظن أن هذه المسائل ستحدد تحديدًا طبيعيًّا بعد اختفاء ذلك التفكير الخلقي النظري، أو بعد تقهقره تقهقرًا محسوسًا. وفي الوقت الحاضر يعالج علم الأخلاق بصفة خاصة المسائل التي تتصل بأسمى الغايات. وهذا أمر طبيعي جدًّا. فالتقاليد والمطالب العاطفية والحاجات المنطقية العقلية تتآمر جميعها على وضع هذا النوع من المسائل في مكان الصدارة: أيجب السعي وراء السعادة الفردية أم السعادة الاجتماعية؟ ما المثال الخلقي الأعلى الذي يجب أن يضعه المرء نصب عينيه؟ ما الهدف الأسمى للنشاط الإنساني؟ إلخ. ويعتقد بعضهم أننا نكسب كسبًا لا مزيد عليه إذا استطعنا أن نجد جوابًا نهائيًّا لهذه المشكلات. وما زال بعض الفلاسفة يفخرون حتى اليوم بأنهم يستطيعون الإدلاء بآراء برهانية حقيقية عن هذا الموضوع.

ولكن هذه الثقة بالطريقة الجدلية لا تدل إلَّا على مدى الصعوبة في اجتثاث أصول بعض العادات العقلية. هذا إلى أن تلك الطريقة الجدلية لم تنجح حتى الآن على نحو يبرر استخدامها، فهي تتجاهل وجود طبيعة خلقية معقدة إلى أقصى حد، وهي تلك الطبيعة التي لا نأمل الكشف عن قوانينها بالتحليل النظري، وبمجرد معالجة المعاني الكلية. وإذا هي أفسحت مجالًا للعلم «الوضعي» الذي يدرس تلك الطبيعة الخلقية فإنها تفسح له مكانًا ثانويًّا. وهي تحصر وظيفته في بيان خير الوسائل الكفيلة بإدراك الغايات التي يكون التفكير الخلقي قد حددها. ولكن إذا استخدمنا عبارة إنجليزية قلنا إن هذه الفكرة Preposterous؛ أي منافية للعقل تمامًا. فالعلم هو الذي سيبين لنا ما الغايات التي يوجب العقل أن نسعى وراءها. وذلك في نفس الوقت الذي يرشدنا فيه، شيئًا فشيئًا، إلى التفرقة بين ما نستطيعه وبين ما لا نستطيعه.

ومن المعلوم أننا نستثني تلك الغايات العامة والغريزية التي تبلغ من القوة حدًّا لا يمكن دونه أن تصبح كلًّا من الحقيقة الخلقية، أو علم هذه الحقيقة أو تطبيقات هذا العلم موضع بحث. فنحن نسلم بأن الأفراد والمجتمعات تريد أن تحيا على خير وجه ممكن، وبأعم معنى يدل عليه هذا اللفظ. وليس من السخف في التفكير، من دون ريب، أن يؤكد المرء الرأي القائل بأنه ينبغي للأفراد والمجتمعات ألَّا يفعلوا كذلك. وقد استخدم «شوبنهاور» موهبته الجديرة بالإعجاب للدفاع عن هذا الرأي. ولكن هذه مسألة ميتافيزيقية قبل كل شيء. ويحق للعلم أن يفرض وجود مثل هذه الغايات العامة. وفيما بعد سيكون تقدمه أساسًا لتحديد غايات أكثر دقة ووضوحًا. وهل يجب

علينا أن نبين أن هذه الغايات تختلف بالضرورة مع اختلاف درجة معلوماتنا. فالغايات تحتفظ بطابع مجرد ووهمي ما دامت تلك المعلومات تنحصر في خليط من الملاحظات التي تختلف دقتها قلة وكثرة عن الأفكار التي ترجع إلى أصل ذاتي. وهل كان من المستطاع -قبل نشأة علوم الطبيعة بصفة نهائية، وقبل أن تكون قادرة على إتيان ثمارها- أن يكوِّن الإنسان لنفسه فكرة عن الغايات «الوضعية» التي تسمح تلك العلوم اليوم بالسعي وراءها وبإدراكها؟ إن الاستعاضة بالآلة الميكانيكية عن الإنسان هي إحدى الغايات التي تبدو لنا أكثر ما تكون مطابقة للطبيعة، لأننا ألفناها كل الإلف بسبب رؤيتنا للمنظر الذي يحيط بنا. فمن الواجب أن يعمل الثقل والبُخار والكهرباء لحسابنا الخاص. ومع هذا فلم تشغل هذه الغاية تفكير المجتمعات القديمة. فقد كانت تقنع في جميع الأعمال تقريبًا باليد العاملة التي تجدها لدى الرقيق وصغار الصناع. فما الذي أوحى إلى المجتمعات الغربية الحديثة أن تسعى وراء هذه الغاية الجديدة التي ستمتد نتائجها إلى حد بعيد جدًّا؟ إنها وليدة مجموعة من الأسباب المعقدة. وقد نجحت، قبل كل شيء، بسبب نمو العلوم الرياضية والطبيعية، ذلك النمو الذي أتاح إنشاء الآلات الميكانيكية التي ما كان من المستطاع أن تفكر فيها المجتمعات القديمة أو تريدها. وهل من الجرأة أن ندلل على أن تطورًا من هذا القبيل سيحدث في الطبيعة الخلقية؟ فما زال علم الأخلاق النظري يفكر حتى الآن تفكيرًا نظريًّا لتقرير سلسلة متدرجة من الغايات التي تبدو لنا مرغوبًا فيها وجميلة أو عقلية، بصرف النظر عن كل معرفة علمية سوى تحليل الطبيعة الإنسانية العامة. ولكن متى نما علم الحقيقة الخلقية على غرار ما فعلت العلوم الطبيعية منذ القرن السادس عشر، فسيتيح لنا ضروبًا من السلطان على هذه الحقيقة. وليس لدينا فكرة عن هذا السلطان، وليس من الممكن أن تكون لدينا فكرة عنه في الوقت الحاضر. وستوحي لنا ضروب هذا السلطان، هي الأخرى، بغايات يجب السعي وراءها، كذلك لا نستطيع أن نكوِّن الآن لأنفسنا فكرة عن هذه الغايات الأخيرة. وإذا قورنت هذه الغايات بتلك التي تعالجها العلوم الأخلاقية النظرية كانت من دون ريب أشد خصوصًا وأكثر تواضعًا منها. ولكن ما تفقده هذه الغايات من جهة العموم تكتسبه من جهة التأثير. ومن المحتمل أن تنطوي على نفس الفروق التي توجد بين النماذج الاجتماعية، بدلًا من أن تفرض نفسها على كل كائن حر عاقل، فلنقل فقط -ومن ودون أن نتطرَّق، على غير هدى، إلى التنبؤات التي تدل على شدة المغامرة- بأن الغايات التي سيتصورها الناس فيما بعد، والتي سيسعون وراءها، لن تتوقف في وجودها على التفكير الميتافيزيقي النظري.

فإذا دحضنا الاعتراض الرئيسي انمحت في الوقت نفسه الصعوبات الثانوية التي تترتب عليه. وقد بيَّنا أننا لا نحاول إنشاء أخلاق من دون غاية، فلا أهمية بعد ذلك إذا لم ننجح في تجنب «الأحكام المعيارية» والرغبات العاطفية. وفيما عدا ذلك فلماذا نحرِّم على أنفسنا بعض الاعتبارات الغائية إذا كان علمنا يحتملها؟ فمن الممكن أن تكون هذه الاعتبارات عونًا مساعدًا يعود على البحث بفائدة كبيرة جدًّا. ولا تعدم العلوم البيولوجية [الحيوية] أن تستخدم هذه الاعتبارات. ولا ريب في أن المجتمعات تختلف عن الكائنات العضوية الحية. ومع هذا فهي تنطوي على هذا الطابع المشترك بينها وبين تلك الكائنات، وهو أن الأجزاء والكل يؤثر كل منهما في الآخر تأثيرًا متبادلًا بفضل الاتساق الوثيق بينهما. وإذن فليس هناك ما يمنع علوم الحقيقة الخلقية من أن تستخدم بدورها الاعتبارات الغائية كوسيلة مساعدة. أما فيما يتعلق بالأحكام المعيارية، فيجب أن نميز فيها بين ما هو نسبي وبين ما هو مطلق. ويجب على العلم الوضعي أن يمتنع عن استخدام تلك الأحكام التي تزعم أنها مطلقة وأنها تُحدد قيمًا عليا. ولكن هل نستطيع أن ننكر على العلم حقه في تحديد صيغ بعض الأحكام المعيارية النسبية؟ فعندما يلاحظ علم الحياة أن الجسم الإنساني يحتوي في الوقت الحاضر على عدد كبير من الأعضاء غير النافعة التي كثيرًا ما يصبح بعضها ضارًّا، فإنه يصدر حكمًا معياريًّا. وهذا الحكم مشروع تمامًا. كذلك سيستطيع «علم العادات الخلقية» أن يلاحظ أن إحدى القواعد الإلزامية التي تطبق حاليًّا في مجتمع معين تعود بالضرر على هذا المجتمع. وهكذا يصدر حكمًا معياريًّا، من دون أن يتجاوز النطاق الذي حُدِّد له، ومن الحق الصراح أن كل المجتمعات الموجودة بالفعل تحتاج إلى الإصلاح. وللعلم الحق في أن يقرر أوجه النقص فيها. وسيكون موفقًا إلى أكبر حد لو أتيح له أيضًا أن يعيِّن وسيلة أكيدة لعلاجها.

2 ـ الاعتراضات على علم العادات الخلقية من الوجهة الاجتماعية:

لا تصدم الفكرة القائلة بوجود «علم العادات الخلقية» الذي يحل مكان علم الأخلاق النظري العادات العقلية القديمة فحسب، بل تثير أيضًا ضروبًا من القلق من وجهة النظر الاجتماعية. فإذا سمع النقاد أننا نقول بأن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية، أو أن جميع أنواع الأخلاق طبيعية، وأن كل نوع منها يتناسب مع مجموعات الظواهر الأخرى في المجتمع الذي يلاحظ فيه؛ تساءل كثير من هؤلاء النقاد إذا ما كانت النظرية الجديدة التي تثير كثيرًا من القلق من الوجهة النظرية لا تعرِّض الأخلاق نفسها للخطر. وهكذا فليست هذه النظرية وليدة المغامرة وفاسدة فحسب، بل

هي فيما عدا ذلك خطرة وثورية. حقًّا لا يصرِّح جميع النقاد بهذه المخاوف. ومع هذا فكثير ما نجدها لدى «فوييه» الذي أطنب في عرضها مع الاعتماد على القانون الذي حدد «جويو»(9) صيغته وهو: «أن التفكير يقوض الغريزة»، وهو يرى أن هذه النظرية تفضي إلى مذهب الشك الخلقي، وينادي بأن الإنسانية لا تقتنع أبدًا بأخلاق «ذات طابع مؤقت»، ويقول(10) «كانتكور»: «ها نحن أولاء وقد جردنا من كل قاعدة»(11). وليس «بيلو» أقل تأكيدًا منهما، فهو يقول: من التناقض أن نريد إطلاع أحد المجتمعات على الطابع المؤقت لأخلاقه، وأن نأمل في الوقت نفسه ألَّا يفطن إلى هذا الأمر... إن هذا هو معول الهدم وهو موت خلقي بالنسبة إلى المجتمع(12).

9) Guyau.

10) Fouillé, Revue des Deux Mondes, Octobere 1905. P. 539, 541, 543.

11) Contecor, Revue philosophique, Mars, 1904, P. 236.

12) Revue de Métaphysique et Morale, Juillet 1905, P. 582.

إن حجة من هذا القبيل ذات وقع كبير في النفس. وقد يرى بعضهم أن الالتجاء إليها وسيلة شريفة في الخصومة. ولكنها ليست وسيلة أكيدة بالقدر الذي قد تبدو عليه في الوهلة الأولى، وهي أقرب بالأحرى إلى المماحكة منها إلى المناقشة العلمية. ويعيبها أنها حجة غير مباشرة. فإنه ينبغي لنا إذا أردنا دحض نظرية تزعم أنها صحيحة أن نبرهن على فسادها، فيأتي بعضهم فيقول معترضًا: لو كانت هذه النظرية صادقة لأدَّت إلى نتائج وخيمة، وإذن فمن الأفضل ألَّا تكون صادقة. ولكن هذه الرغبة العاطفية لا تغيِّر شيئًا من حقيقة الأمر. فإذا كانت هذه النظرية صحيحة كان من العسير جدًّا أن يحول المرء دون انتصارها في نهاية الأمر على النظريات الأخرى. وإن أفضل مسلك يسلكه الإنسان، في هذه الحال، هو أن يقبلها، وأن يبذل جهده لتلافي النتائج التي يخشاها. هذا إلى أن التجربة قد بيَّنت أن دحض إحدى النظريات الصحيحة عن طريق نتائجها لا يمكن أن يفعل أكثر من الحيلولة دون انتشارها، ومن إثارة السخط على الذين يعضدونها في أول الأمر. فهو لا يفعل سوى أن يؤخِّر انتصارًا لا يحول دون وقوعه.

لكن لندع هذه النقطة المبدئية. فبالقدر الذي تكون فيه هذه المخاوف حقيقية سنجيب بأنها وليدة فكرة وهمية أعجب بها الفلاسفة، من دون أن يترتب عليها ضرر كبير، اللهم إلا بالنسبة إلى مذاهبهم. فهم يعتقدون أنهم «يؤسسون» الأخلاق بالمعنى الكامل الذي يدل عليه هذا اللفظ. وهم يعتقدون أيضًا أنه متى انهار هذا الأساس اختفت الأخلاق. وعبثًا حاولنا أن نبين أن الأخلاق بهذا المعنى ليست أكثر حاجة من الطبيعة إلى أن «تؤسس»، وأن الفلاسفة إذا كانوا لا يضعون

الأخلاق فإنهم لا يهدمونها كذلك. ويرد النقاد على هذا بأن الناس لو علموا أن طبيعة القواعد الخلقية نسبية ومؤقتة لفقدت بالضرورة سلطانها، ولما كان من الممكن أن توجب عليهم احترامها. ومن ثَم «فعلم العادات الخلقية» يوجه -في نظرهم- ضربة قاضية إلى الضمير الخلقي.

فلنستشهد بالظواهر، ولنضرب مثلًا بالواجبات التي نلتزمها جميعًا -أو نكاد نلتزمها جميعًا- على نحو مطرد جدًّا، كالواجبات الخاصة بأدب اللياقة ومراعاة شعور الآخرين، وهي الواجبات التي تُحترم في الطائفة الاجتماعية التي نعيش فيها. فنحن نراعي هذه الواجبات لأننا قد أخذنا بها منذ طفولتنا، ولأننا نشعر بأننا لو انتهكنا حرمتها لشعرنا بنوع من السخط علينا، ولأصبحنا عرضة لمتاعب بغيضة جدًّا. فلنفرض الآن أن العلم كشف لنا عن أصول هذه الواجبات وعن علاقاتها بالشروط العامة لمجتمعنا، بل عن الطابع الاتفاقي لمعظم هذه الواجبات التي كان من الممكن ألَّا توجد، أو أن تكون على نحو مخالف، والتي توجد بصورة مختلفة بالفعل لدى بعض الشعوب الحالية، فما الأثر الذي ستتركه هذه المعرفة في سلوكنا؟ هل سنكف عن احترام هذه القواعد؟ من البديهي أننا لن نفعل كذلك، وهل يستطيع العلم شيئًا ضد التكلف الذي يتشكل به احترام هذه القواعد الخاصة بالمجاملات الاجتماعية؟ وإذن فمن الأكيد أن القوى التي تكفل احترامنا لهذه القواعد طوعًا واختيارًا، لا تتوقف على جهلنا لأصولها، ولا يبطل تأثيرها، بل إنها لا تضعف عندما تتبدد غياهب هذا الجهل.

ولكن سيُقال ليست هذه القواعد إلا آداب لياقة وعادات تقليدية؛ أي بعض المظاهر الخارجية التي لا تثير اهتمام الضمير، والتي تكاد تدفعنا مصلحتنا الشخصية دائمًا إلى احترامها. وليس الأمر كذلك فيما يمس الواجبات الحقيقية. فهل من الممكن حينئذ أن تقوم مجرد الأمور الشكلية في الحياة الاجتماعية على أسس أشد صلابة من الواجبات الخلقية التي تكفل استمرار هذه الحياة؟ ليس الأمر كذلك البتة. فالتجربة تشهد لهذه الواجبات على نفس النحو الذي تشهد به للأمور الشكلية تمامًا. فلنأخذ مثلًا واجب تضحية المصلحة الشخصية من أجل العدل، والشهادة الحقة التي لا تروق في أعين من يخضع لهم الإنسان. فسيتكلم الرجل الشريف الشجاع، وسيصمت الرجل الضعيف أو اللئيم. وسواء اختار المرء أحد المسلكين فتلك مسألة جزئية، إذ سيشعر دائمًا بالإلزام. وهل يعتقد أحد أن المعرفة العلمية للقوانين التي تسيطر على الظواهر الخلقية، وللطابع النسبي لكل أنواع الأخلاق، تفضي بالمرء إلى عدم الشعور بالواجب الخلقي، وإلى اعتباره كما لو كان شيئًا يمكن إهماله؟ إنا لنتخيل، من دون مشقة، أن هناك مؤثرات تقضي

على صوت الضمير في بعض الظروف المعينة، كالقدوة السيئة، والتعصب الطائفي، وضغط الرأي العام، والخوف من تعريض السمعة للقيل والقال وغير ذلك من الأمور. ولكنا لا نرى كيف تستطيع معرفة علمية نظرية محضة أن تعادل قوة العاطفة الخلقية. فلكي يكون هذا الأمر ممكنًا فإنه ينبغي أن تكون هذه القوة ظاهرية فقط، وتحت رحمة أي تغير يحدث في الرأي العام. وهذا هو ما يتضمنه الاعتراض الذي وُجِّه إلينا. فلما كانت الحقيقة الخلقية تعبر عن نفسها في الضمائر عن طريق الأوامر الإلزامية أكد بعضهم أنها تنتمي إلى طائفة الأشياء التي «ينبغي أن تكون»، لا إلى طائفة الأشياء التي توجد بالفعل. ولكن هؤلاء يتجاهلون أن الأوامر الخلقية حقيقة اجتماعية، ويتهمون في نفس الوقت هؤلاء الذين يريدون حمل الناس على اعتبار هذه الحقيقة موجودة بالفعل بأنهم يشوِّهونها أو يهدمونها.

وهكذا تتوقف الأخلاق في ظنهم، كما يتوقف بقاء المجتمع المكوَّن من كائنات خلقية، على أن يظل كل امرئ جاهلًا للشروط الموضوعية التي يقتضيها وجود هذه الأخلاق! فالإنسان يستطيع معرفة الطبيعة غير العضوية، ويستطيع معرفة الطبيعة الحية، بل يستطيع معرفة الطبيعة الاجتماعية ما دام لا يعتبر فيها سوى الظواهر الاقتصادية والتشريعية واللغوية... إلخ. وتعود عليه هذه العلوم بالنفع، وهي جزء جوهري في نموه العقلي نفسه، بصرف النظر عن التطبيقات التي يمكن استنباطها منها. أما الحقيقة الخلقية بمعنى الكلمة فهي الوحيدة التي يجب عليه ألَّا يعرفها معرفة علمية، وإلا كان ذلك سببًا في القضاء عليها! فلماذا هذا الاستثناء إن لم يكن راجعًا على وجه الدقة إلى أن الناس لا يتصورون الأخلاق، كما لو كانت حقيقة (واقعية)؟

فما أشد نقص وسذاجة تصورنا للظواهر الخلقية بناء على تلك الفكرة! فهي لا تريد أن تعتبر سوى الطابع الإلزامي الذي تتشكل به الظواهر الخلقية في ضمير الفرد. ولكن هذا الطابع الذي يميزها من الوجهة العملية، على نحو جدير بالإعجاب، لا يكفي في تعريفها من وجهة النظر الموضوعية، ولا يكشف لنا عن شروط وجودها الحقيقية. وإذا عمدنا إلى تشبيه ساذج جدًّا وجدنا أننا عندما نشعر بألم جسمي فإنا نعلم، من دون ريب، أننا نشعر به، وأن هناك شيئًا قد اختل نظامه في جسمنا. ولكن الطبيب لا يعتبر هذا الألم، مهما كان حادًّا جدًّا، سوى أنه أحد الأعراض. وهو أقل أهمية من إحدى العلامات الموضوعية التي ترشده إلى طبيعة المرض الذي لا يوحي الألم -باعتباره أحد الأعراض- بأي فكرة عنها. كذلك يبدو في نظر كل امرئ منا أن حساسية الضمير علامة لا تخطئ أبدًا، وتدل على أن مسألة خلقية قد عرضت نفسها عليه. ولكنا

نخطئ عندما نعتقد أن هذه العلامة تعبر عن الظاهرة الخلقية بتمامها وأنها تعد جوهرها. ولو نسينا كل ما تنطوي عليه هذه الظاهرة بالضرورة من عناصر اجتماعية، لكنا شبيهين بالطبيب الذي لا يتجاوز ظاهرة الألم، ويتجاهل أسباب هذا العرض نفسه، ويعجز عن وصف الدواء ومعالجة الداء.

وإذن فهؤلاء الذين يزعمون أننا نميل إلى هدم الأخلاق، هم على وجه الدقة هؤلاء الذين لا يعترفون بأنها حقيقة واقعية، فهم يأخذون علينا أننا نجعلها شيئًا لا يمكن تعريفه فقط بالفعل الإرادي الذي يقوم به الفرد عندما يستمع لصوت ضميره. وهم لا يرون أن هذا الضمير وأن المثال الخلقي الأعلى لإنسان ما، مهما كان من سمو هذا المثال، ليسا من صنع الفرد وحده، وأنه يمكن القول، على نحو ما، بأنهما ليسا من صنعه إلا بقدر متناهٍ في الصغر. فهما نتيجتان لمساهمة الفرد مساهمة مطردة في حقيقة اجتماعية تتجاوز مستواه إلى ما لا نهاية له، وكانت توجد قبله وستستمر في البقاء بعده، وشأنها في ذلك تمامًا شأن لغته التي يتكلم بها وديانته التي يعتنقها، والعلم الذي انتهى إليه. وإذن فلنا الحق أن نؤكد أننا نرى، على خلاف خصومنا، أنه لا يمكن هدم الأخلاق، لأنها تعتمد في نظرنا على قاعدة اجتماعية لا يمكن أن تعوزها أبدًا، على الرغم من أنها تتغير ببطء، تبعًا لمجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى. أما في نظرهم فليس وجودها إلا وجودًا مؤقتًا، كما أن أعظم الأخطار تهددها بالزوال لو اقتنع الناس يومًا ما بأنها ترجع إلى أصل اجتماعي. وهي في رأينا جزء من «طبيعة» يمكن مقارنتها -مع ضروب من التحفظ- بالطبيعة المادية. وعلى هذا الاعتبار، ليس لها أن تخشى شيئًا من قِبل المعرفة العلمية التي نستطيع أن نكتسبها بصددها. ونحن لا ننكر «رد الفعل» الذي تباشره هذه المعرفة على الحقيقة التي ندرسها. ولكنا نعلم أن هذه الحقيقة من الرسوخ بمكان تحتمل معه هذا التأثير، من دون أن يكون فيه القضاء عليها.

* * *

ومع هذا فلربما كانت هناك أسباب أشد عمقًا تدعو إلى هذا القلق الذي يعبر عنه النقاد عندما يؤكدون تعريف الظواهر الخلقية بأنها ظواهر اجتماعية، وأن تصور «الحقيقة الخلقية» على غرار «الطبيعة المادية»، وأن دراسة كل منهما من وجهة النظر الموضوعية لا تكفي جميعها في إخفاء «معول الهدم». وليس بكافٍ أن نبين أن هذه المخاوف لا أساس لها، وأن النتائج التي يخشاها هؤلاء لن تقع، بل يجب أن نبين، فيما عدا ذلك، لماذا كانت هذه المخاوف شديدة العنف،

ولماذا تلح كل هذا الإلحاح في البقاء. وهناك تفسير أول سرعان ما يخطر بالذهن وهو شدة حساسية الضمير العام بمجرد أن تتعرض الأخلاق للخطر. وتساهم الفكرة التقليدية عن الأخلاق في الطابع المقدس الذي يتسم به موضوعها. فبمجرد أن تصدم نظرية جديدة تلك الفكرة فسرعان ما يقوم الضمير العام برد فعل عنيف. وما دامت بقيت العواطف التي تثيرها هذه النظرية قوية، فإن الحجج الحاسمة إلى أكبر حد تجد عسرًا شديدًا في قهر الناس على سماعها.

وهناك تفسير آخر، وهو: أن الأخلاق ترتبط في مجتمعنا ارتباطًا قويًّا بالدين. ويبدو أنهما يتبادلان العون، ويقاتلان معًا نفس الأعداء. وكثيرًا ما نرى الأخلاق تدرس باسم الدين، وأن الدين يدافع عن نفسه ضد الملحدين باسم الأخلاق. وحينئذ يرتبط تطور المذاهب الدينية ارتباطًا شديدًا بالأخلاق. ولذا فليس من المستطاع بحال ما أن تتسامح إحدى الديانات الموحى بها في أن يحدَّد مكانها، في مجرى الحوادث الإنسانية، عن طريق التاريخ، وتفسير النصوص المقدسة، أو علم الاجتماع. ويبدو أنها إذا فقدت طابعها الخارق للعادة فقدت كل شيء حتى سبب وجودها(13). وهذا في الأقل هو ما يعتقده معظم خصومها وكثير من حماتها. أما إذا تصور بعضهم الأخلاق في الوقت الحاضر كما لو كانت ديانة مدنية يحتل فيها الواجب باعتباره سرًّا معظَّمًا لا يمكن فهمه(14) مكان المعبود، فإلى أي حد يجب أن تثير التجربة القاسية التي أدت إليها الديانة الوضعية -منذ قرنين من الزمان- مخاوفَ أصحاب النظريات الذين يفهمون الأخلاق على هذا النحو، وإلى أي حد تثير مقاومتهم؟ فإذا سمعونا نتحدث عن «علم العادات الخلقية»، وعن منهج المقارنة الذي يطبق على الحقيقة الخلقية، توجسوا أن نفس الخصومة ستبدأ من جديد، وأن علم اللاهوت سيقاسي هنا أيضًا من تقدم المعرفة العقلية. وهذا هو السبب في أنهم لا يريدون أن نهدِّئ من روعهم. فليس هناك أي شيء ينتزع من أذهانهم الفكرة القائلة بأن إنشاء علم موضوعي للعادات الخلقية معناه اتخاذ مسلك عدائي صريح أو مقنَّع ضد الأخلاق. ولكن ليس هناك شيء مهدَّد بالخطر في الواقع، سوى الفكرة الغيبية أو الكهنوتية عن الأخلاق. وليست الأخلاق نفسها مهددة بالخطر. ولقد رأينا منذ قليل أن العلم لا يستطيع أن يفضي إلى القضاء على حقيقة الظواهر الخلقية أو على خصائصها. فهو يبذل جهده، على العكس، لكي يستخلص منها شروط وجودها، من دون أن يشوِّه طبيعتها. فإذا أراد البحث عن قوانينها وتحديد علاقاتها بمجموعات الظواهر الخلقية وجب عليه أن يجرِّدها من الطابع الذاتي. ولن تكون لهذه النظرة

الموضوعية قيمة ما، إذا شوَّه العلم الحقيقة التي يريد معرفتها، وإذا بدأ بتجريد الظواهر الخلقية، التي يريد أن يوقفنا عليها. مما تنطوي عليه من عناصر أخلاقية بمعنى الكلمة.

13) يتكلم «ليفي بريل» هنا على الحالة الدينية في أوروبا في أوائل القرن العشرين. (المترجم)
14) يومئ هنا إلى الديانة المسيحية. (المترجم)

حقًّا إن عددًا خاصًّا من المذاهب الفلسفية قد حاول تفسير هذا الطابع النوعي بواسطة ترابط المعاني، والتربية، والتقاليد، والعادات المكتسبة، كما حاول، بنوع من الكيمياء العقلية، أن ينشئ «المكان» ابتداء من بعض العناصر التي لا امتداد لها، ولم تنجح هذه المحاولات. ويبدو أن هذه المذاهب قد تُرِكت اليوم جانبًا إلى حد كبير. وقد كان من الممكن -على أقل تقدير- أن تبرر، إلى حد ما، المخاوف التي صرَّح بها خصومنا. وهذه المحاولات هي التي كان يتجه إليها اعتراض «جويو» على وجه الخصوص. ومع هذا فهل أفضت حقًّا هذه المحاولات في الوقت الذي حظيت فيه بالقبول إلى أي نتيجة وخيمة يُخشى منها على الأخلاق؟ ولم يكن في الناس من هو أشد دقة واحترامًا للواجب -حسبما كانا يفهمانه، أو بالأحرى حسبما يمليه عليهما ضميرهما- من «جيمس» و«جون ستيوارت مِل»، وهما أشد ممثلي هذه النظرية اقتناعًا بها. ولا يمكن القول بأن الجلساء الذين تأثروا بهما قد فقدوا شيئًا من قيمتهم الخلقية، بل العكس أولى أن يكون صحيحًا. سيُقال إن هذا نوع من التناقض الذي لا يدل على شيء، فلقد كان هذان الرجلان أفضل من مذهبهما. ولكن ليس ثمة حاجة إلى الحديث هنا عن التناقض، فلقد بذل «جيمس» و«جون ستيوارت مِل» جهدًا لتفسير عاطفة الإلزام الخلقي بنظرية ترابط المعاني. ومع هذا لم يكن هذا المجهود موفقًا. ولكنه كان يرجع، هو نفسه، إلى أنهما كانا يشعران شعورًا قويًّا جدًّا بواجبهما الاجتماعي، فقد رأيا أنهما مضطران إلى بذل كل قواهما للسمو بالحقيقة الفلسفية وللاستعاضة بالأحكام العقلية عن المعتقدات الغيبية التي كان المنطق لا يبرِّرها. وإذا أُريد تفسير هذا الإلزام بدوره فحسبنا أن نحلل الطابع الفردي لدى «جيمس» و«ستيوارت مِل». (وليس من الممكن أن نهمل هذا العنصر في فحص الحالات الجزئية)، وأن نحلل إلى جانب ذلك «الحقيقة الخلقية» في عصرهما، وبصفة خاصة المثالَ الاجتماعي الأعلى الذي كان مشتركًا بينهما وبين مدرسة «بنتام»(15).

15) Bentham.

وإذن لم تؤدِّ هذه المذاهب بحسب الواقع إلى نتائج وخيمة جدًّا كما يقول خصومها. فينبغي من باب أولى ألَّا يخشى المرء شيئًا من البحث العلمي الذي، وإن سلك منهجًا مختلفًا كل الاختلاف،

فإنه لا يتعرَّض في أثناء تفسيره للظاهرة الخلقية، لتجاهل ما تنطوي عليه هذه الأخيرة من عناصر خلقية نوعية. ولكن يقول «جويو» ويتبعه «فوييه»: «ومع هذا فالتفكير يقوض الغريزة»، ونقول: ليس بالأكيد أن يصدق هذا القول على جميع الغرائز. وليس من الممكن أن نماثل بين عاطفة الواجب وبين الغريزة. ولا ريب في أن هذه العاطفة تشبه الغريزة في أنها قاهرة وتلقائية في ظاهر الأمر. ولكن كثيرًا ما تتضمن هذه العاطفة -فيما عدا هذا- تأملًا وسيطرة على النفس ومجهودًا شعوريًّا. فتبدو بسبب ذلك -في بعض الأحيان- أكمل وأسمى تعبيرًا عن الشخصية؛ أي عن الشيء الذي يعد بحق مضادًّا للغريزة.

ألا نتعرف في تلك الفكرة القائلة بأن الضمير الخلقي يشبه الغريزة في طبيعته، وأنه من الممكن أن يقوض التفكير الغريزة على رأي قريب الشبه بنظرية الحب لدى «شوبنهاور»، فهو يرى -كما نعلم- أن الحب نوع من الخداع الذي تنظمه عبقرية الجنس تنظيمًا ماهرًا، تلك العبقرية التي تحقق غاياتها على حساب الفرد، وفي نفس اللحظة التي يعتقد فيها هذا الأخير أنه قد أدرك سعادته. كذلك تخفي الأخلاق -في رأي هؤلاء- خداعًا مقصودًا منظمًا يهدف إلى الاحتفاظ بالنظام الاجتماعي. فلو كشف النقاب عن هذا الخداع لضاع كل شيء. ومن ثَم فلن يفضِّل الفرد سمو التضحية الخلقية على إشباع ميوله «الأنانية». فإذا أفاق من غفلته رفض أن يظل غرًّا، مدة أطول من ذلك، وهذا هو تعبير «رينان». ولكن هذه الميتافيزيقيا «الشوبنهاورية» أكثر براعة منها إقناعًا، لأن أساس الأخلاق أشد صلابة من ذلك لحسن الحظ. ولا يمكن فصل هذا الأساس عن نفس تركيب كل مجتمع. فأخلاق أي طائفة اجتماعية توجد وتنمو وتتطور معها، ولا تختفي إلا باختفائها، وشأنها في هذا شأن لغتها ونُظُمها.

* * *

ومع هذا، فإذا كانت الأخلاق «تتناسب» مع المجتمع الذي تظهر فيه فهي تتطور ضرورة مع هذا المجتمع. وهي تختلف عنها في مجتمع من نوع آخر، بل تختلف في المجتمع الواحد باختلاف العصور، أو في نفس العصر باختلاف الطبقات. فكيف يمكن أن يحتفظ الواجب بسلطانه بناء على فكرة من هذا القبيل؟ وكيف يضحي الإنسان بحياته من أجله، وهو يقول لنفسه: ربما لم تكن هذه التضحية واجبة، وربما لم يكن لها معنى منذ عدة قرون، أو لن يكون لها معنى بعد عدة قرون؟ وسيحترم المرء أمر الضمير، بناء على حكم العادة المكتسبة، عندما لا يقتضي منه هذا الاحترام ثمنًا باهظًا. ولكن إذا كان المجهود الذي يُطلَب إليه شاقًّا جدًّا فسيُهزم الواجب.

وهكذا، فعلى الرغم من التفسيرات التي قدمناها تظل محاولة إنشاء علم طبيعي لدراسة الظواهر الخلقية خطرًا مميتًا للأخلاق.

ويمكننا الرد على ذلك بما يأتي:

أولًا: إن قابلية الأخلاق للتغير على مر العصور، وإن اختلاف أنواع الأخلاق في مختلف المجتمعات الإنسانية؛ ظاهرة يجب علينا أن نألفها وأن نرتضيها. وليس هناك اليوم من ينكر هذا الأمر، بل إن نفس هؤلاء الذين يَسْمُون بوجود أخلاق طبيعية وواحدة بالنسبة إلى جميع الناس، يعترفون بأنها ليست عامة إلا بالقوة. أما بحسب الواقع، فإن الحضارات لما كانت مختلفة كانت أنواع الأخلاق مختلفة أيضًا. وهذه الملاحظة تكفينا، بل ليس ثمة أي سبب يدعونا إلى الشك في أن المجتمعات كلها لو كانت متشابهة لكان سلوكها الخلقي واحدًا. وتتفق تلك الملاحظة، على أكمل وجه، مع فكرتنا التي ترى أن الأخلاق تتناسب مع جملة النظم الاجتماعية الأخرى. ولكن نقادنا لا يكادون يعنون إلا بتلك الأخلاق العامة الفرضية، لأنهم ألفوا كل الإلف أن يفكروا تفكيرًا نظريًّا في الإنسان العام، في حين أن المهم في نظرنا هو أن ندرس أولًا الحقيقة الخلقية في مختلف صورها الواقعية؛ أي في مختلف النماذج الاجتماعية التي توجد أو التي سبق أن وُجدت. ويترتب على هذا دائمًا أن مجال المقارنة إذا كان متسعًا اتساعًا كافيًا، فإن الناس يعترفون جميعًا بأن القواعد الخلقية نسبية ومؤقتة. فلماذا يؤكد بعضهم، في هذه الحال، أن نسبية هذه القواعد تتنافى مع الاحترام الذي تقتضيه؟

وإذا لم نعد إلى الحجج التي سبق أن قدمناها وجدنا، على خلاف ذلك، أن التجربة تبرهن على أننا نستطيع معرفة الطابع الإقليمي المؤقت للواجب، من دون أن نكفَّ عن الشعور بهذا الواجب على أنه أمر إلزامي. مثال ذلك أن الأطباء، منذ قرون قليلة، كانوا يهربون، كالآخرين عندما يندلع أحد الأوبئة في مدينة ما، وإذا كانوا يخافون الهلاك بسببه، أو كان ضميرهم لا يخزهم البتة. واليوم لو نجا طبيب بنفسه عندما يظهر «الطاعون» أو «الكوليرا» لأخلَّ بأشد واجباته إلزامًا، ولحكم عليه الضمير العام، وضميره الخاص، حكمًا قاسيًا. فلنفرض أنه يعلم أن الأطباء قد هربوا هادئي الضمير، في أثناء الطاعون الكبير الذي حدث في لندن، وأنه يتكهن بمجيء عصر لا يفرض فيه هذا الواجب نفسه على الأطباء، فكيف تكون هذه المعرفة سببًا في إضعاف الشعور بالواجب المهني الذي يفرض نفسه عليه في الوقت الحاضر؟ ومن الأكيد أنه سيقول لنفسه إنه لو عاش في زمن طاعون لندن لما كان ضميره أشد تعنتًا من ضمائر زملائه. ولكن لمَّا كان

يعيش في القرن العشرين، فإنه لا يستطيع التخلص من الواجبات التي يمليها عليه ضميره في الوقت الحاضر، وهذا هو ما نعنيه بالحقيقة الموضوعية للأخلاق، تلك الحقيقة التي ليس لها أن تخشى بحوث العلماء أكثر من نظريات الفلاسفة. ويرجع ذلك، على وجه الدقة، إلى أن طبيعتها الاجتماعية هي أساس لموضوعيتها.

وإذا صدَّقنا ما يقوله نُقادنا بدا لنا أنه من الواجب أن تفقد إحدى القواعد الخلقية كل أمل في احترام الناس لها، بمجرد أن يأتي اليوم الذي يلحظ فيه هؤلاء الذين يحترمونها أنها ليست أمرًا مطلقًا حددت صيغته منذ الأبد قوة تتطلب منهم طاعة سلبية. ولكن ليس الأمر هكذا البتة. فمن الممكن، من دون إغراب في التفكير، أن نعضد وجهة النظر المضادة. ففي كل مجتمع إنساني، وفي مجتمعنا بصفة خاصة، يوجد عدد كبير من القواعد التي سيحترمها الناس دائمًا، على الرغم من أنهم يعلمون أنه لا سبب ولا فائدة لوجودها في الوقت الحاضر، وسواء في هذا هؤلاء الذين يقاسون بسببها وهؤلاء الذين يفيدون منها. ومن يدري! فلربما كانت إحدى صور التقدم العلمي التي نأملها هي اختفاء هذه الأوامر التي عفا عليها الزمن، والتي ما زالت محترمة على الرغم من ذلك.

ثانيًا: يقابل بعضهم بين:

أ - الواجب الذي يشعر به الإنسان كما لو كان أمرًا مطلقًا ونهائيًّا، وكما لو كان يوجِب الاحترام على ضمير الفرد باعتبار أنه واجب مطلق ونهائي.

ب - والواجب الذي يعلم المرء أنه نسبي ومؤقت، وأنه يفقد، على هذا الاعتبار، حقه في الاحترام، ولو أحيط بهذا الاحترام مدة طويلة من الزمن.

لكن هذه المقابلة وهمية، وهي لا تعبر عن حقيقة الأشياء. فليس من الممكن فحسب أن يستمر الناس على طاعة الواجب واحترامه ولو عرفوا أنه نسبي، بل من الممكن أن نُدخِل عددًا كبيرًا من الحالات المتوسطة بين هذين الطرفين المتباعدين. فبين الابتكارات التي تمليها بيوت الأزياء والتي تستمر سنة، أو تتغير بتغير الفصول، وبين الواجبات الأسرية التي تستغرق قرونًا في تغيرها، يوجد مكان لواجبات تنطوي على جميع درجات الاستقرار الممكنة. فوصف «المؤقت» لا يتناسب مع جميع الواجبات بنفس المعنى تمامًا. ولا ريب في أن أخلاق أي مجتمع تتناسب مع تركيبه، ومع النموذج الذي ينتمي إليه، ومع المرحلة الحالية التي انتهى إليها في نموه، إلخ. وإذن فقد كُتب على الأخلاق أن تتغير بتغير المجتمع، وهي مؤقتة بهذا المعنى،

ولكنها مؤقتة كقانونه وديانته واللغة التي يتكلم بها. فالشيء المؤقت الذي يمتد، على هذا النحو، طوال عدة أجيال يعادل الشيء النهائي بالنسبة إلى الحياة القصيرة التي يحياها الفرد. وتبرهن التجربة على أن هذه الأخلاق المؤقتة تفرض نفسها على الفرد في صورة واجبات يبدو فيها طابع الإلزام بوضوح. فإذا لم نتصور أنه يتوقف على مشيئة الفرد أن يغير دفعة واحدة اللغة التي تعلمها من شفتي أمه، فإنا لا نتصور أيضًا أنه يستطيع أن يحيا حياة خلقية طبقًا لقواعد مختلفة كل الاختلاف عن القواعد التي تعد إلزامية في المجتمع الذي غدا فيه إنسانًا. وإذن تستطيع أسرع الضمائر إلى الهلع أن تهدِّئ من روعها، فاستقرار الأخلاق الراهنة لا يتعرض للخطر بسبب الطابع النسبي المؤقت لكل أخلاق تُفهم على هذا النحو. وهذا المعنى وحده هو المعنى الذي يتضمنه «علم العادات الخلقية».

3 - علم العادات الخلقية والتقدم الاجتماعي:

ومن الغرابة بمكان أنه يجب على الفكرة القائلة بوجود «علم العادات الخلقية» وبوجود فن خلقي عقلي أن تدافع عن نفسها ضد اعتراض مضاد، بعد أن نفت عن نفسها أنها ثورية من الوجهة الاجتماعية، وأنها تحمل على الأخلاق «معول الهدم». فمع هذا، يأخذ عليها بعضهم أنها تفضي إلى استحالة تحقيق التقدم الاجتماعي، بل إلى استحالة تصور هذا التقدم، وتنتهي إلى مسلك سلبي محض يقف موقف المتفرج ويعترف على أكثر تقدير ببقاء قدرة الطبيعة على العلاج «Vis medicatrix naturæ». وبالاختصار، يأخذ عليها بعضهم أنها تؤدي إلى «نوع من الجمود المطلق»(16). ويبدو أنه كان ينبغي لأحد هذين الاعتراضين المتضادين أن يستبعد الآخر. فإذا كانت النظرية تميل إلى الاحتفاظ بالحالة الاجتماعية الراهنة على نحو غير محدود، فكيف يمكن، في الوقت نفسه، أن تؤثر فيها على هيئة جرثومة فتاكة أو عنصر مذيب؟

16) Belot, Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet, 1905, P. 586.

ومهما يكن من شيء، فمن الممكن التوفيق بين هذين الاعتراضين بمعنى ما. ففي نظر النقاد يبدو ضعف الأخلاق نتيجة تفضي إليها النظرية بحسب الواقع. أما «الجمود المطلق»، فهو المسلك الذي يجدر بمن يتشيع لهذه النظرية أن يلتزم به إذا ظل أمينًا على مبادئه. فالاعتراض الأول يتعلق بالضمير الخلقي الفردي. وأما الاعتراض الثاني فيتصل بالتأثير الاجتماعي. فلماذا يؤدي «علم العادات الخلقية» هنا إلى مسلك سلبي محض؟ ولماذا يقف موقف المتفرج؟ ذلك لأنه يعلق تدخلنا في الظواهر الخلقية على معرفة هذه الظواهر. ولكنا لم نصل بعد بهذا العلم إلى

مرحلة التقدم التي ينبغي أن يصل إليها حتى تصبح التطبيقات ممكنة. وحينئذ يوصينا الحذر بعدم التدخل؛ نظرًا لما نحن عليه من الجهل حتى الآن، ذلك الجهل الذي قد يستمر قرونًا عديدة، ويوشك أن يفضي تدخلنا إلى إيجاد بعض النتائج التي تختلف كل الاختلاف عن تلك التي كنا نتوقعها. ولما كانت حالة كل مجتمع في كل وقت «هي أحسن وأفضل ما يكون»، فالحكمة كل الحكمة ألَّا يفعل المرء شيئًا، ومن ثَم تكون هذه النظرية «مفرطة في الجمود» على هذا الاعتبار. ويمكن القول بأنها «تدعو إلى التواكل».

وهنا أيضًا ينسى أصحاب الاعتراض أننا بذلنا وسعنا، قبل كل شيء، للتفرقة على أكمل وجه بين وجهة النظر العلمية وبين وجهة النظر العملية. فهم يرون أن وجود بعض المشكلات الاجتماعية الملحة يتطلب من العلم -على فرض وجوده- أن يجد لها حلًّا مُرضيًا منذ الآن. وما فائدة العلم إذا ما اعترف بعجزه؟ فهم لا يعطونه مهلة، ويجب عليه -كما يقول «كانتكور»- أن يرضي حاجاتنا العملية. ولذا لا أقول فحسب: إنه ما من تفكير نظري في هذا الموضوع إلا كانت تحركه حتى الآن بعض البواعث العملية -وهذا أمر مشروع جدًّا- بل أقول إن هذه البواعث كانت توجه كل تفكير نظري من هذا القبيل، وذلك أمر غير مشروع. وحقيقة لو تصور المرء «الطبيعة الخلقية» على غرار «الطبيعة المادية»؛ أي كما لو كانت حقيقة موضوعية تمكن دراستها، ولو أدرك أننا لا نقف على هذه الطبيعة لأول وهلة، كما هي الحال أيضًا فيما يتعلق بعالم المادة أو عالم الحياة، لما تطلب من علم العادات الخلقية حلًّا مباشرًا للمسائل العملية. ولمَّا لم يكن هذا العلم رسالة في الأخلاق، ولما لم يكن من باب أولى رسالة في السياسة، فإن هذه البحوث لا تنصب مطلقًا إلا على المشكلات النظرية. وعلى هذا فليس علم العادات الخلقية أكثر اهتمامًا من العلوم الأخرى بالمسائل السياسية الحاضرة. ولو سألناه أَمِنَ الواجب أن نكون محافظين أم أحرارًا أم ثوريين؟ لكان معناه أننا نوجِّه إليه سؤالًا لا يستطيع الإجابة عنه أكثر مما يستطيع علم الميكانيكا السماوية أو علم النبات، فوظيفته تنحصر في حدود معرفة الظواهر على أكمل وجه من الدقة، وفي البحث عن قوانين هذه الظواهر. فهؤلاء الذين يعملون في أحد معامل علم الطبيعة أو علم وظائف الأعضاء يستطيعون اعتناق أشد الآراء السياسية اختلافًا. كذلك نتصور أن أشد الاتجاهات الاجتماعية تضادًّا يمكن أن تلتقي لدى جماعة من العلماء الذين يهتمون معًا بعلم العادات الخلقية.

وحقيقة، إذا كان علم العادات الخلقية لا يكترث بالسياسة، من حيث هو علم، فلربما لم تهمل السياسة شأن علم العادات الخلقية. فالأحزاب السياسية تترقب دائمًا كل شيء يمكن الاستفادة منه للتأثير في الرأي العام. وهي لا تتردد في الاستحواذ، من دون كثير من الكلفة، على إحدى النظريات العلمية إذا ارتأت أنها تجد فيها نفعًا، مع الاحتفاظ بحق التخلي عنها، بل بحق محاربتها إذا تغيرت الظروف بعد عدة سنين. ومن ذا الذي لا يذكر كيف استخدمت نظريات التطور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لتحقيق هذا الغرض؟ فما كاد يظهر كتاب «أصل الأنواع» حتى استنبط منه الباحثون النتائج التي تمس أصول العقائد الدينية المرتبطة بمشكلة التطور. وسرعان ما تبع عدد كبير من الأنصار الذين لم يشغلوا أنفسهم قَط بالتاريخ الطبيعي، فرضَ «داروين» الذي أثار قلق العقائد، وأصبح كتاب «أصل الأنواع» وكتاب «سلاسة الإنسان» -اللذان كانا مصدر قلق للآراء الدينية المحافظة- أقرب الكتب تناولًا لدى الثوريين. ولكن ها نحن أولاء نرى بعد قليل من الزمن أن «الصراع من أجل الحياة» و«الاختيار الطبيعي» و«دراسة العادات المكتسبة» تبدو في مظهر الآراء التي تتفق مع الاتجاهات الأرستقراطية أكثر مما تتفق مع أفكار المساواة، في حين أن أساقفة «الأنجليكان» أصبحوا يرون أنه ما من شيء في مذهب التطور إلا أمكن التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية. ولكن لا أهمية لذلك، فالمحافظون اليوم هم الذين يستخدمون مذهب «داروين»، وخصومهم هم الذين ينظرون إليه نظرة مريبة. وأخيرًا، جاء الوقت الذي وجهت فيه الأحزاب السياسية ميلها إلى الصراع صوب نظريات أخرى تاركة لعلماء التاريخ الطبيعي مشكلة تخصصهم. ولا يستطيع علم العادات الخلقية أن يحول دون حدوث مثل هذه المناقشات حوله. فربما زعم الثوريون والمحافظون -كل منهم بدوره، إن لم يكن في نفس الوقت- أنهم يجدون في هذا العلم مبررًا لمسلكهم. وربما تظاهر كل من هذين الفريقين أمام الجمهور بفضل محاربة هذا العلم. وتلك هي إحدى المساوئ التي يتعرض لها بسبب طبيعة موضوعه، وشأنه في ذلك شأن أي علم آخر. ولكن ليس من العدل أن نعده مسؤولًا عن هذا الأمر.

وهل هذا الاعتراض الذي لا يتجه إلى العلم أقوى حجة ضد الفن العقلي الذي نتصور أنه يقوم على أساس هذا العلم؟ يبدو الأمر كذلك لأول وهلة، لأنه إذا لم يكن إنشاء هذا الفن ممكنًا إلا في المستقبل البعيد، أفليس معنى هذا أننا مضطرون إلى الاستمرار على الجمود في هذه الأثناء؟ ألا يجب علينا أن نمتنع عن اتخاذ موقف محدد، لأننا لا نملك وسيلة عقلية إلى اتخاذ هذا المسلك،

حتى في المسائل التي قد تتطلب حلًّا مباشرًا؟ ألم يقضِ علينا أن نمتنع عن التدخل مدة غير محدودة من الزمن، ونقول ليس الأمر كذلك البتة؟ ففي الحالات التي لا يستطيع العلم أن يوجِّه فيها سلوكنا حتى الآن، والتي تفرض فيها ضرورة التدخل نفسها علينا، يجب أن نتخذ القرار الذي يبدو لنا اليوم أكثر مطابقة للعقل بناء على التجارب الماضية، وعلى ما لدينا من معلومات. والحكم السديد يوصينا بهذا المسلك، وضغط الحوادث يقهرنا عليه. ألا يجب علينا منذ الآن أن نحدد مسلكنا في ألف مناسبة ومناسبة؟ مثال ذلك أن الطبيب كثيرًا ما يتدخل بناء على مجرد الظنون، أو على إيمانه بالتجارب السابقة التي أدت إلى نتائج طيبة في حالة تكاد تكون مثيلة بتلك الحالات التي تجب عليه معالجتها. كذلك سيحاول المجتمع الذي يشعر بإحدى المساوئ التي يعانيها أن يجد لها خير علاج ممكن، عن طريق الوسائل التي يملك التصرف فيها، ولو كان ينقصه حتى الآن كل من العلم والفن العقلي الذي يترتب عليه. وقد يخطئ المجتمع، لأنه لم يلمح النتائج البعيدة التي تترتب على قراراته، فيقع من السيئ في الأسوأ. ولكن من الممكن أيضًا أن ينجح. وليس إمكان الفشل سببًا في ألَّا يحاول المجتمع شيئًا. فلماذا يكون هذا التدخل موفَّقًا، ولماذا يكون تدخل آخر غير موفق؟ إن شروط النجاح معقدة غاية التعقيد إلى درجة أننا لا نستطيع تحليلها تحليلًا مُرضيًا، بناء على ما وصلت إليه معارفنا في الوقت الحاضر. لكنا نعلم في الأقل أنه إذا اجتمع لدى رجل السياسة كل من المهارة والعزيمة والعبقرية والحس السياسي المرهف، فمن الممكن أن تؤثر هذه الصفات تأثيرًا حاسمًا. ولا تفكر نظريتنا في إنكار هذه الحقائق التي تكاد تكون بديهية كل البداهة. فهي لا تقول، وليس لها أن تقول: «لا تفعل شيئًا ما دام العلم لم ينشأ بعد»، بل تقول على خلاف ذلك: من المستحسن هنا، كما يُستحسن في كل موطن آخر، أن يكون لدينا معرفة بالطبيعة، حتى تتدخل في مجرى الظواهر على نحو أكيد متى وجب هذا التدخل، وبالقدر الذي يجب أن يكون. ولكن في انتظار الوصول إلى هذا المثال الأعلى -وعلى فرض أننا سنستطيع إدراكه يومًا- يجب على كل امرئ أن يعمل وفقًا للقواعد المؤقتة التي تتفق مع العقل إلى أكبر حد ممكن. وليس معنى هذا دائمًا أن هذه القواعد جامدة.

وهكذا عندما يرى أحد النقاد أننا ننتهي إلى نتائج محافظة غاية المحافظة، وإلى حماية المجتمع في وضعه الراهن من الحوادث التي يمكن أن تزعزعه(17)، فإنه يستنبط من نظريتنا بعض النتائج التي لا تترتب عليها بطبيعة الأمر. ولا ريب في أن الفن العقلي لا يمكن أن يوجد حتى الآن، لأنه يفترض وجود معرفة علمية عن النظم الاجتماعية، وما كدنا نبدأ في تحصيل هذه

المعرفة إلا منذ عهد قريب جدًّا. ولكن هل يخلع جهلنا على هذه النظم -أيًّا كانت طبيعتها- طابعًا مقدسًا لا يمكن مساسه حتى تتم نشأة العلم؟ إن مثل هذه الفكرة هي التي ينسبها إلينا بعضهم، ولكنا نرفض قبولها. فعلى خلاف ذلك سنقول بالأحرى: ليس لأي نظام من النظم أي طابع مقدس لا يمكن مساسه ما دام العلم لم ينشأ بعد. فكيف لا يكون المسلك العلمي مسلك نقد في الوقت نفسه؟ ومما لا ريب فيه، بناء على وجهة نظرنا الخاصة، أن كل النظم وكل أنواع الأخلاق «طبيعية»، ولكن ليس معنى أن شيئًا ما «طبيعي» أنه «مشروع»، وأنه يجب الاحتفاظ به من دون فحص سابق، كما يعتقد بعض المفكرين هذا الأمر فيما يبدو. فالمرض في نظر العالم طبيعي كالصحة تمامًا، ولا يترتب على هذا أنه يجب معالجة العضو المتآكل كما لو كان عضوًا سليمًا. فيجب علينا ألَّا نستنبط من أن العلم يلاحظ كل شيء، ويدرسه دراسة هادئة غير مغرضة، أنه يوصينا بأن نحتفظ بكل شيء، على نمط واحد من عدم الاكتراث.

17) Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet, 1903.

فهل من الضروري بعد ذلك أن نبين أن نظريتنا لا تؤدي إلى نوع من الرق الذي لا يحق فيه لأحد، من حيث هو فرد، أن يصدر حكمه على «الإرادة الاجتماعية»(18)؟ وفي الواقع، لو كانت هذه النتيجة ضرورية لكانت مرعبة. ولكن علم العادات الخلقية لا يتضمن شيئًا من هذا القبيل. فهو يعترف على خلاف ذلك بأن «الانسجام» بين القوى التي توجد في مجتمع ما ليس تامًّا على وجه الإطلاق في أي لحظة معينة. فالانسجام ينطوي هنا على الاختلاف دائمًا. فنحن نلاحظ في المجتمع صراعًا بين الاتجاهات المختلفة، وجهودًا للاحتفاظ بالتوازن الحالي، وجهودًا أخرى تعارضها لتقرير توازن آخر، وظهورَ أفكار وعواطف جديدة تطابق التغيرات التي تطرأ على الظواهر الاقتصادية والتشريعية، وعلى العلاقات بالمجتمعات المجاورة، وعلى كثافة السكان التي تزداد أو تتناقص وهلمَّ جرًّا. أما فيما يتعلق بحرمان الفرد من حق إصدار حكمه على الإرادة الاجتماعية فنقول: كيف يستطيع العلم أن يفكر في ذلك؟ فإنه لمَّا لم يكن معياريًّا لم يكن من شأنه أن يصدر قرارات حظر، أو يحرِّم على أحد شيئًا. فهل الفن الخلقي العقلي هو الذي يخشى الناس أن يكون مصدرًا لهذا الاستبداد؟ لكنه لن يُستخدم إلا لتحسين النظم الاجتماعية، كما يدل على ذلك تعريفه. وليس من المحتمل أن ينحصر هذا التحسين دائمًا في القضاء على الأمور التي كانت من أقوى البواعث على التقدم الاجتماعي حتى الآن. فعلى العكس، يجب علينا أن نتوقع من هذا الفن أنه سيحقق للأفراد نصيبًا أكبر من الاستقلال، وأنه سيكفل، في الوقت نفسه، تضامنًا اجتماعيًّا

أشد ما يكون قوة. فإذا بدا لنا أن استقلال الفرد والتضامن الاجتماعي يتنافيان في الوقت الحاضر، فالسبب في ذلك يرجع -من دون ريب- إلى جهلنا وإلى شدة وطأة الأعباء التي تثقل كواهل الأفراد في المجتمع الحالي.

18) Cantecor, Revue Philosophique, Mars 1904, P. 240.

ونقول في خاتمة الأمر: إن الاعتراضات القليلة التي فحصناها، والمخاوف التي يختلف عنفها قوة وضعفًا، تلك المخاوف التي يصرِّح بها النقاد، إما باسم الضمير الخلقي وإما من جهة التأثير السياسي والاجتماعي -نقول إن هذه الاعتراضات والمخاوف ترجع، من دون مشقة كبرى، إلى أصل واحد. فهي وليدة النفور من التسليم حتى النهاية بالفكرة القائلة بوجود «طبيعة خلقية»، وبوجود علم يهدف إلى معرفة هذه الطبيعة. ولهذا النفور أسباب عديدة قوية. ويمكننا القول، على نحو ما، بأننا نجد اعترافًا بريئًا بهذا النفور لدى أحد النقاد. فبعد مناقشة طويلة انتهى فيها هذا الناقد بعرض آرائه كتب هذه الجملة التي لها معناها: «لن نعرف المجتمع مطلقًا معرفة جيدة إلا بالقدر الذي نكون سببًا في وجوده»(19). فما دامت بقيت مثل هذه العقيدة، وما دام تخيل المرء أن الأفعال الإرادية، ولو كانت اجتماعية، ستكفي في إدخال التغيرات المرغوب فيها على الحقيقة الموضوعية، فما جدوى أن يرهق الإنسان نفسه بهذه السبل الطويلة الملتوية الشاقة التي تمر بطريق العلم؟ إنه لأكثر يسرًا واقتصادًا للمجهود أن يعفي الإنسان نفسه من هذه المشاق، وأن يتجه في طريق مستقيم يفضي به إلى النتيجة التي تهمنا وحدها. لكن الكارثة هنا هي أنه لا يوجد إلا أمل ضئيل في تعديل المرء للطبيعة التي يجهلها «تعديلًا منظمًا».

19) Belot, Revue de Métaphysique et de Morale, septembre, 1905, P. 761.

وفي الواقع، إذا أكد الناقد بمثل هذه الثقة العظيمة أن الإرادة الإنسانية تضع عالمًا جديدًا فوق عالم الطبيعة «الغفل»، فالسبب في هذا هو أنه لم يقتنع بأن هذا العالم الجديد «طبيعة» بالمعنى الكامل لهذا اللفظ، وأنه حقيقة موضوعية لا تتوقف في وجودها علينا، وتخضع لقوانين نجهلها ولن يكشف عنها سوى البحث المنهجي الذي لا يتطرق إليه اليأس. فهذا الناقد يظن، من باب أولى، أن هذه الطبيعة الاجتماعية التي لا تعلن في نهاية الأمر عن وجودها إلا في الضمائر الإنسانية، لا يمكن أن تكون غامضة في نظر هذه الضمائر. فإذا أراد المرء أن ينفذ إلى أعماقها فحسبه بالضرورة أن يعلم حقيقة «الإنسان»، وأن يتابع المجهود الذي شرع فيه الفلاسفة والأخلاقيون منذ زمن فقد التاريخ ذكراه. وأخيرًا، يرفض هؤلاء وجه شبه قوي جدًّا بين الطبيعة

المادية وبين الطبيعة الخلقية، على اعتبار أنه فكرة شديدة الغرابة، وغير محتملة الصدق، وخطرة في الوقت نفسه. ولكنهم ينسون أنه منذ قرون عديدة تُعَد بالمئات، بل ربما بالألوف، كان أسلافنا يشعرون بالطبيعة المادية ويحيونها كما نشعر اليوم بالطبيعة الخلقية ونحياها، وربما كان هذا الشعور وتلك الحياة أشد حدة لديهم، ومعنى هذا أنهم كانوا يألفون الطبيعة المادية ويجهلونها في آن واحد أكثر مما نألف ونجهل الطبيعة الخلقية. وتمدنا معتقدات البدائيين وعاداتهم العملية بعدد لا حصر له من الأدلة على هذا الأمر. وإذن ليست الطبيعة المادية، كما نتصورها في الوقت الحاضر -وقد أصبحت موضوعية في قوانينها، هي التي يجب أن نشبهها بالطبيعة الخلقية التي ما زلنا لا نعرفها حتى الآن إلا عن طريق بعض التصورات التي تكاد تكون شخصية وعاطفية فحسب، بل يجب أن نشبه هذه الطبيعة الخلقية بالطبيعة المادية لدى البدائيين، أو أن نشبه الطبيعة المادية التي ننظر إليها اليوم نظرة موضوعية بالطبيعة الخلقية التي بدأ العلم يستنبط قوانينها. وفي هذه الحال يكون التشبيه مشروعًا ويبدو أكثر عمقًا.

ويرى المرء أيضًا ما النتائج التي يسمح لنا العلم بانتظارها في المستقبل. ولا ريب في أننا لا نتوقع «التغير المنظم» الذي وعدنا به بعضهم، منذ قليل، من دون أن نبذل جهدًا لمعرفة الطبيعة الاجتماعية بفضل الإرادات التي تتجه نحو هدف واحد. ولكنا نتوقع تحرُّرًا تدريجيًّا ينقذنا شيئًا فشيئًا من ضروب العبودية التي أخضعتنا لها هذه الطبيعة، والتي لا نستطيع التحرُّر منها مطلقًا إلا عن طريق العلم. ولا تكفي الإرادة الطيبة وحدها في تحقيق ذلك. فلو كان في استطاعة الوعظ الخلقي أن «يحوِّر» الطبيعة الخلقية، لكان معنى هذا أن أعظم الدروس وأجمل الأمثلة وأشدها وقعًا في النفس لم توجد منذ قرون عديدة. فكم من جهود ضاعت عبثًا، وكم من تضحيات قُدمت من أجل أسباب كان الجهل وحده يستطيع أن يعتقد أنها مقدسة ومفيدة! وكما أن تقدم الذكاء بالتدريج قد أدى إلى السيطرة إلى حد ما على قوى الطبيعة المادية، وإلى استخدام تلك القوى التي ظل الناس أرقاءها وضحاياها مدة طويلة من الزمن؛ كذلك لا ريب في أن علم الطبيعة الخلقية سيسمح بتخفيف وطأة ضرورات الحياة الاجتماعية التي تضغط بقسوة بالغة على هؤلاء الذين لم تَجُد عليهم هذه الحياة بنصيب من النعيم. ولا ينطوي هذا التشبيه على شيء من الجرأة، ولكنه يظل حتى الآن تشبيهًا مثاليًّا محضًا على وجه التقريب. ويتوقف على تقدم العلم أن يصبح هذا التشبيه حقيقة واقعية[20].

لم نُرِد أن نفحص في هذه المقدمة التي لا نزعم أنها وافية إلا الاعتراضات وضروب النقد التي تنكر نفس الأساس الذي (20 تقوم عليه هذه النظرية، والتي تعارضنا بدفاعها عن الصورة التقليدية التي تشكل بها التفكير النظري. وإذن لم نعتقد أن من مثلًا بأنهم يتفقون معنا على عدد من «Rauh واجبنا أن نناقش هنا نظريات بعض النقاد الذين يصرحون على غرار «روه النقط الجوهرية، والذين يسلمون بمنهجنا في جملته على الأقل في نفس الوقت الذي يعتقدون فيه ضرورة إكمال هذا المنهج ببحوث من نوع آخر (كالتجربة الخلقية). وتلك فكرة جديرة بالاهتمام في ذاتها. ولكنا لا نستطيع أن نأخذ في فحصها هنا. «Albert Bayet كذلك لا نستطيع أن نناقش التطبيقات الخلقية للعلوم الاجتماعية، تلك التطبيقات التي اقترحها «ألبرت بايبه وفيه يسلم المؤلف مبدئيًّا بالتفرقة بين علم العادات الخلقية وبين ،«La morale scientifique في كتابه «الأخلاق العلمية الفن الخلقي العقلي. ولكن ليس من الممكن بحال ما أن نعتبر أن التطبيقات التي استنبطها من هذه التفرقة تعد تفسيرًا لوجهة نظرنا. وفي الواقع يختلف المنهج الذي يستخدمه اختلافًا كبيرًا عن منهجنا من دون إمكان الخلط بين هذين المنهجين، ومن ثَم فأوجه الخلاف واضحة جدًّا بين الأفكار التي عرضناها في كتابنا عرضًا مستفيضًا وبين النتائج التي انتهى إليها صاحب كتاب .«»الأخلاق العلمية

الفصل الأول

ليس هناك علم أخلاق نظري
وليس من الممكن أن يوجد هذا العلم

- 1 -

الشروط العامة للتفرقة بين الناحية النظرية والناحية العملية - تتم هذه التفرقة على نحو أشد ما يكون تأخرًا وعسرًا كلما كانت المسائل التي ندرسها تتصل اتصالًا كبيرًا بعواطفنا ومعتقداتنا ومصالحنا - أمثلة مأخوذة عن العلوم الطبيعية وعن العلوم الطبية بصفة خاصة.

فى بعض الحالات تكون التفرقة بين العلم والفن -أو بعبارة أدق بين الناحية النظرية والناحية العملية- يسيرة جدًّا. وفي بعض الحالات تكون هذه التفرقة أشد عسرًا. ومن المعلوم أننا نقوم بها من دون مشقة حينما نكون بصدد موضوع يكاد يخص العقل وحده، ولا يمس العواطف والأهواء إلا قليلًا، أو على نحو غير مباشر. فنحن نتصور بسهولة بالغة الرياضة البحتة والطبيعة البحتة من جهة، والرياضة التطبيقية والطبيعة التطبيقية من جهة أخرى. ومن الممكن أن يكون كل علم قد نشأ من فن مقابل له كما يقول «أوجست كونت». وربما اجتازت العلوم الرياضية نفسها في نشأتها الأولى مرحلةً لم ينظر الناس فيها إلى الحقائق المكتسبة إلا نظرتهم إلى بعض المعلومات المفيدة، أو نقول على الأقل بأن الهندسي قد ألف، منذ عصور طويلة، أن يفصل بين الدراسة النظرية للرياضة وبين تطبيقاتها العملية.

ولقد كان هذا المثال الذي ضربته العلوم الرياضية في أول الأمر مثلًا ثمينًا جدًّا بالنسبة إلى العلوم الأخرى. فأيًّا كانت الظواهر الطبيعية التي ندرسها، فإن البحث النظري كلما تحرر من الشواغل العملية كان ذلك أدعى فيما بعد إلى أن تكون التطبيقات أكيدة ومثمرة. وليس معنى هذا أنه لا يمكن أن يتجه البحث في بعض الحالات إلى دراسة المشكلات التي تثيرها الحاجات العملية المُلِحة. مثال ذلك، أن بعض الكشوف العظيمة التي قام بها «باستير» ترجع إلى هذا الأصل. ولكن بحوث «باستير» نفسها تدل على أن السعي العملي وراء النتائج التي يمكن استخدامها مباشرة ليس أمرًا ممكنًا إلا بفضل بعض البحوث السابقة ذات الطابع النظري البحت، وهي البحوث التي كان العالم لا يهدف من ورائها إلا إلى الكشف عن قوانين الظواهر.

لكن في الواقع كلما صعدنا في سلم العلوم التي تتدرج تبعًا لزيادة تعقيد موضوعاتها وجدنا أن التفرقة بين الناحيتين النظرية والعملية تبدو مقررة على نحو أقل يقينًا ووضوحًا. ويبدو الفارق بصورة ملموسة على وجه الخصوص عندما نصل إلى الطبيعة الحية. ولا شك في أنه ما كان «لكلود برنارد» أن يلح إلحاحًا شديدًا في تفسير هذا الأمر، وهو أنه من الواجب أن يكون الطب تجريبيًّا؛ أي أنه يجب أن يعتمد الفن الطبي على أساس البحث العلمي الذي يختلف عنه -نقول: إنه ما كان له أن يلح في ذلك لو كان الناس في عصره يسلمون بهذه الحقيقة على سبيل الإجماع. ولم ينشأ علم وظائف الأعضاء كعلم مستقل إلا في نهاية القرن الثامن عشر. أما علم الحياة العام فهو أقرب من ذلك عهدًا، وشأنه في هذا شأن أكثر العلوم التي تتصل به. حقًّا لقد كانت هناك أسباب عديدة ساهمت في تأخير نشأة هذه العلوم بصفة نهائية. وأول هذه الأسباب هو شدة تعقيد الظواهر البيولوجية (الحيوية) إلى أقصى حد ممكن. ولكن لم تكن المطالب العملية المباشرة -وهي أحد هذه الأسباب العديدة- أقل تأثيرًا من ذلك في تأخير نشأة هذه العلوم. فلقد كانت المصلحة المهددة بالخطر -صحة أو مرض، حياة أو موت- مُلِحة وقاهرة جدًّا. ففي خلال عصور طويلة، وحتى إلى عهد قريب جدًّا، لم ترتضِ هذه المطالب العملية أن تخضع، عن طيب خاطر وبأناة، لدراسة الظواهر دراسة نظرية محضة غير مغرضة.

وعندما حلَّت الهندسة النظرية محل الهندسة التجريبية أمكن لهذه الثورة المليئة بنتائج، لا نهاية لها تقريبًا من الوجهة الإنسانية، أن تمر غير ملحوظة إلا في نطاق أرباب المهنة الذين كان يعنيهم أمرها. أضف إلى ذلك أنه لم يحدث في أول الأمر أي تعديل في مساحة الأراضي وفي وضع حدود المِلْكيات -وقد تطلبت ثورة من هذا القبيل في الطب عدة قرون، ولم تكد تنتهي هذه الثورة تمامًا؛ وذلك لأنه كان من الواجب أن يتحرر الفن في هذه الحالة الأخيرة من مجموعة معقدة جدًّا من العقائد والعادات، وأن يتخلص تبعًا لذلك من العواطف والأهواء التي كان قِدمها سببًا في ثباتها ثباتًا غريبًا. وإنما وجبت هذه الثورة حتى يصير هذا الفن قائمًا على أسس عقلية. وقد قرر علم الاجتماع أن الطبيب كان في أول الأمر ساحرًا أو كاهنًا في آن واحد. فكانت مهمته تقضي عليه بمحاربة الأمراض؛ وذلك لأن عددًا كبيرًا منها كان يوحي ضرورة بوجود روح أو عدة أرواح شريرة تطرقت إلى البدن، بسبب انتشار الأمراض على هيئة وباء أو على حين غرة، أو لأنها كانت رهيبة في منظرها.

لكن كيف السبيل إلى التأثير في هذه الأرواح إن لم يكن ذلك بطرائق تناسبها، كالقهر وطرد الأرواح والإقناع بالشفاء والدعوات. وبالتدريج تميز الساحر عن الكاهن، وفرَّق الناس بين كل منهما وبين الطبيب، وكان ذلك نتيجة لتقسيم العمل الاجتماعي وتقدم المعرفة الخاصة بالطبيعة. لكن لم تكن التفرقة بين هذه الوظائف واضحة جدًّا إلى درجة أننا ما زلنا نرى في قُرانا، بل في مدننا، عددًا لا بأس به من السحرة ومجبري العظام، وما زال هناك عدد كبير من الناس من بين هؤلاء الذين يسمون بالمثقفين يعيرون آذانهم، عن طيب خاطر، إلى قصص العلاج عن طريق المعجزات التي لا يمكن تفسيرها. وكم هناك من أشخاص يقبلون صراحة إلى حد كبير أو قليل الفرض القائل بتدخل العذراء أو أحد القديسين في شفاء مرض من الأمراض! فهم يرفضون الفكرة القائلة بأن قوانين الميكانيكا أو علم الطبيعة لا يمكن أن تتضمن استثناء ما في الوقت الحاضر، ولكنهم يرتضون طوعًا هذا الأمر، وهو: حدوث استثناء فاضح من القوانين البيولوجية؛ هذا إلى أنهم لا يلحظون أن المعجزة التي يسلمون بها تتضمن عددًا كبيرًا من المعجزات التي لا يسلمون بها [في المجالين الميكانيكي والطبيعي].

وهكذا فإذا بقي عدد كبير من المعتقدات التي ترجع إلى زمن سحيق جنبًا إلى جنب مع فكرة عامة عن الطبيعة تناقضها، وإذا ارتضى عدد كبير من المفكرين حتى الآن تناقضًا فاحشًا إلى هذا الحد، فمن الممكن تفسير ذلك على وجه الخصوص بالرغبة القوية في التخلص من الألم والموت. فهل لنا أن نعجب إذا أدَّت هذه الرغبة نفسها إلى جعل التفرقة بين النظرية والتطبيق العملي بطيئة وشاقة جدًّا متى كان الأمر بصدد الفن الذي يُستخدم في شفاء الأمراض؟ وإذا اقتصرنا على ذكر المؤلفين في الطب على طريقة أبقراط(21)، وجدنا أنهم كانوا يجيدون الملاحظة، بل كانوا يجرون التجارب في بعض الحالات. وليس معنى هذا أن الأطباء الجرَّاحين الممتازين لم ينشأوا حتى في القرون المظلمة في العصور الوسطى، إما في أوروبا وإما لدى العرب، وأن العلوم الطبيعية لم تتقدم باستمرار منذ القرن السادس عشر. لكن الباحثين لم يكونوا قد انتهوا بعد إلى القيام ببحوث بيولوجية بحتة بصرف النظر عن كل تطبيق طبي أو جراحي مباشر. إن فكرة القيام بمثل هذه البحوث قريبة العهد، وربما لم يكن من الممكن قبولها قبل القرن التاسع عشر، فقد كانت هناك عقبات عديدة تعترض سبيلها. وقد شعر الناس على نحو مطرد في الزيادة بضرورة الاستعاضة بفن أكثر مطابقة للأسس العقلية عن الأساليب والوصفات التجريبية

التي نُقلت عن السلف، ومن ثَم فقد أرادوا الانتفاع مباشرة بكل حقيقة علمية بمجرد الكشف عنها.

21) Ecrits Hippocratiques.

وقد أدى تقدم العلوم البيولوجية والطبيعية في القرن التاسع عشر، كما أدى تقدم علم التشريح المقارن، وعلم وظائف الأعضاء العام بصفة خاصة، إلى تعديل هذه الاستعدادات شيئًا فشيئًا. وقد حدث في هذا الاتجاه أثر أشد أهمية مما سبق بسبب كشوف «باستير»(22) الذي لم يكن طبيبًا، وبسبب كشوف أتباعه وقد كانوا أطباء في أغلب الأمر. وقد برهنت هذه الكشوف برهنة عملية وبطريقة حاسمة، وعلى نحو واضح جدًّا، على هذا الأمر، وهو: أن البحوث التي تبدو في هذا الميدان، وفي غيره من الميادين، أكثر تحررًا من الناحية العملية وأشد بُعدًا عنها بحسب الظاهر قد تصبح في يوم ما غنية بتطبيقاتها على نحو خارق للعادة. ثم جاء «ليستر»(23) بعد «باستير». وقد أوقفتنا هذه البحوث على أن علم «الميكروبات» والكيمياء البيولوجية لم يكونا أقل ضرورة من علم الأمراض وعلم وظائف الأعضاء في تقدم الطب والتشريح. ولذا لم يعد الناس ينظرون الآن إلى المعرفة العلمية التي يقوم على أساسها الطب على أنها مجرد جزء يتعسف الناس في اقتطاعه من جملة علم الحياة، بسبب المنفعة العملية المباشرة التي أسيء فهمها. فإنا نرى على العكس من ذلك أن الأساس النظري الذي يقوم عليه الطب والتشريح أخذ في الاتساع شيئًا فشيئًا، من دون أن يلحِق ضررًا ما بالإعداد العلمي والفني الذي يظل أمرًا ضروريًّا بالنسبة إلى الطبيب. ولكن لم تُكتسب هذه النتيجة إلا بالأمس فقط، بل نقول بعبارة أدق إنها لم تُكتسب إلا في الوقت الحاضر، وعلى الرغم من أنها أصبحت أمرًا أكيدًا منذ الآن فصاعدًا فإنها ما زالت موضع إنكار.

22) عالم فرنسي مشهور (1822-1895) أحدث ثورة في الطب حين أثبت فساد الفرض Pasteur Louis لويس باستير القائل بنشأة التعفن عن العدم. (المترجم)

23) Lister.

وعلى الرغم من أننا لا نريد أن نرسم هنا الخطوط الرئيسية لتاريخ العلاقات بين الطب والعلوم التي يعتمد عليها، فإنا نرى في هذه الحال كيف انفصل البحث النظري بالتدريج عن وجهة النظر العملية، بل نستطيع تحديد المراحل الرئيسية لهذا التطور. فقد تمت التفرقة أولًا، ثم اتضحت معالمها بالقدر الذي تجرد فيه العلم بمعنى الكلمة من الطابع الشخصي؛ أي بالقدر الذي تمت فيه التفرقة من جهة بين الظواهر والقوانين التي تجب دراستها، وبين المعتقدات والعواطف

والمطالب العملية التي كانت غير منفصلة عنها في مبدأ الأمر من جهة أخرى. وهكذا كان من الواجب:

أولًا: أن تتجرد فكرة الناس عن هذه الظواهر من الطابع الغيبي [الصوفي] (اختفاء الإيمان بوجود أرواح أو آلهة يكفي ظهورها وحده في إيجاد الظواهر أو اختفائها تبعًا لموقفها الطيب أو السيئ من أحد الأشخاص أو من إحدى الجماعات).

ثانيًا: أن تتجرد هذه الفكرة من طابعها الميتافيزيقي (الإقلاع عن القول «بالمبدأ الحيوي» أو بوجود كيمياء خاصة بالكائنات الحية أو بأن للطبيعة قوة تعالج بها)(24).

24) Vis medicatrix naturæ.

ثالثًا: أن تفقد الظواهر في نهاية الأمر طابعها الإنساني الذي كانت تتميز به، حتى يمكن إدماجها من جديد في مجموعة الظواهر البيولوجية.

وفي هذه الظروف وحدها أمكنت التفرقة بوضوح بين العلوم النظرية الخاصة بالحياة وبين الفنون التي كانت تستمد منها وسائلها العملية. وفي هذه الحال وحدها لم تعد المطالب والحاجات العملية المباشرة هي التي تفرض نفسها على البحوث العلمية كما لو كانت هي المبادئ الموجهة لها. ونقول بالاختصار إن دراسة الظواهر البيولوجية بدأت في هذه الحال وحدها بنفس الطريقة الموضوعية وبنفس الروح التي تُدرس بها ظواهر العالم غير العضوي منذ زمن طويل. وسرعان ما برهنت التجربة في هذه المرة أيضًا على أن كلًّا من التفرقة الواضحة المنهجية بين العلم والفن وتقدير العلاقات العقلية بينهما ليس أقل نفعًا للآخر من صاحبه. لكن سيُرينا التاريخ أيضًا إلى أي مدى كان كسب هذه التفرقة أمرًا عسيرًا.

- 2 -

تطبيق هذه التفرقة على حالات الأخلاق - المعنى الخاص الذي فهمه الفلاسفة هنا من كلمتَي «النظرية» و«التطبيق العملي» - قد تكون الأخلاق علمًا معياريًا، أو علمًا تشريعيًّا ونظريًّا في نفس الوقت - نقد هذه الفكرة - والواقع أن المذاهب الأخلاقية النظرية معيارية، ولكنها ليست نظرية.

هل ستكون الصعوبة أقل خطرًا إذا تركنا مجال الظواهر البيولوجية وانتقلنا إلى مجال الظواهر الاجتماعية التي تعد الظواهر الخلقية جزءًا منها؟ من الجرأة أن نأمل هذا اليسر. فالظواهر الاجتماعية تنطوي، باعتراف الناس جميعًا، على تعقيد أشد مما تنطوي عليه الظواهر البيولوجية، وحينئذ فمن العسير جدًّا أن ندرسها بطريقة علمية. وقد ذُكرت أسباب هذا العسر

مرارًا عديدة منذ «أوجست كونت». وليس من الضروري هنا أن نذكِّر القارئ بها. ويكفي أن نقتصر على هذه الظاهرة التي لم ينكرها أحد، وهي: لم يخرج العلم الوضعي للظواهر الاجتماعية حتى وقتنا الحاضر من مرحلة الفوضى المبدئية. ففي هذه المسائل بدا أن التطبيق العملي لا يعتمد في أكثر الأحيان إلا على التجارب المكتسبة، وأنه لا يعير بحوث النظريين إلا اهتمامًا قليلًا جدًّا. ولكننا سنذكر بصفة خاصة أن الظواهر الخلقية بمعنى الكلمة هي تلك التي تتصل اتصالًا وثيقًا، وعلى نحو أشد ما يكون اطرادًا، بعواطفنا ومعتقداتنا وأهوائنا ومخاوفنا وآمالنا الفردية أو الاجتماعية. ولا ينظر الناس عادة إلى هذه الظواهر إلا على هذا الاعتبار وحده.

ولا شك في أننا إذا فحصنا الظواهر الخلقية من الخارج، ودرسناها بطريقة موضوعية من جهة علاقاتها بالظواهر الاجتماعية الأخرى تبين لنا حينئذ أنها موضوع للمعرفة مثلها. ولكن ما دامت هذه الظواهر تتمثل لنا في شعورنا الذاتي على هيئة الواجبات وصنوف الندم والشعور بالجدارة أو عدم الجدارة واللوم والمدح وهلمَّ جرًّا، فإن خواصها تبدو بمظهر مختلف كل الاختلاف. وحينئذ يخيل إلينا أن لا علاقة لها إلا بالسلوك وحده وأنها لا تخضع إلا للمبادئ العملية. أما الفكرة الأولى من هاتين الفكرتين الأخيرتين فمضادة للمألوف. وأما الفكرة الثانية فيسلم الناس بها جميعًا. وليست هذه الفكرة الأخيرة أقل ذيوعًا لدى الفلاسفة منها لدى العامة، ولم تخدش قَط شعور أحد. أما الفكرة الأولى فهي فكرة علم الاجتماع العلمي الذي يقرر المبدأ الآتي، وهو: أن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية، والذي يستنبط من هذا المبدأ أن نفس الطريقة تنطبق على كل من هذين النوعين من الظواهر. وتكاد تثير هذه الفكرة دائمًا شعورًا بالحذر الغريزي لدى هؤلاء الذين لم يألفوا النظر إلى الأشياء من هذه الزاوية.

وإذن فما أبعد أن تكون التفرقة بين «النظرية» و«التطبيق العملي» في الناحية الخلقية أمرًا مقررًا واضحًا، بل ما كاد الناس يبدأون في تحديد صيغة هذه التفرقة إلا منذ عهد قريب. ومن الواجب أن تنتصر هذه التفرقة على مقاومة عنيفة حتى تستطيع أن تفرض نفسها. ولا ينطوي هذا الأمر على شيء يدعونا بالضرورة إلى العجب. فما برح الناس يجدون شيئًا من العسر في التسليم بهذه التفرقة نهائيًّا إذا كان الأمر بصدد الظواهر البيولوجية التي تحتل جزءًا معينًا من المكان، والتي تخضع بداهة لقوانين مستقلة عن إرادتنا. أفليس من الغريب حقًّا أن يسلموا بها فيما يتصل بالظواهر الخلقية التي يبدو أنها لا تخضع إلا للشعور، والتي يخيل إلى المرء أن الإرادة الإنسانية الحرة هي منبعها. في جميع المواطن الأخرى نفرِّق من دون عناء كبير -أو

بطريقة منطقية على الأقل- بين علمنا الذي يحاول معرفة الظواهر الطبيعية وبين الأساليب الفنية التي نستخدمها في تعديل هذه الظواهر. فنحن نتصور كلًّا من العلم والفن دون الآخر. فصانع الآلات الميكانيكية يستخدم صيغًا يقررها التحليل البحت. ولا يبحث عالم التشريح أو عالم وظائف الأعضاء إلا عن معرفة الظواهر والقوانين. أما التطبيقات الممكنة التي تُستخدم في العلاج فإنها تُترك لغيرهما. ولكن إذا كان الأمر بصدد الأخلاق بدا لنا أن خضوع «العمل» للنظرية المستقلة عنه ينمحي فجأة، فلا يدرك المرء، في هذه الحال، أن التطبيق العملي ينحصر هنا في تعديل إحدى الحقائق الموضوعية الواقعية بسبب الاعتماد على بعض الأُسُس العقلية. ويبدو أن الشعور يشهد بأن مبادئ العمل ترجع إليه في حد ذاته. ولذا يجب تدريب التفكير زمنًا طويلًا حتى يألف تصور سلوكنا العملي نفسه (ونعني به ما يبدو لشعورنا الذاتي بمظهر القانون الملزم أو شعور الاحترام لهذا القانون ولحقوق الآخرين وهلمَّ جرًّا). مع أنَّا لو نظرنا إلى هذا السلوك نظرة موضوعية وجدنا أنه الظاهرة الحقيقية التي تجب دراستها بطريقة علمية، وهي الطريقة التي نستخدمها في نفس الوقت لدراسة بقية الظواهر الاجتماعية.

وإذن فمصطلح «التطبيق العملي» يدل في الحقيقة على معنيين يتميز كل منهما عن الآخر. فبالمعنى الأول يدل هذا المصطلح على قواعد السلوك الفردي والاجتماعي وعلى مجموعة الواجبات والحقوق، أو يدل باختصار على العلاقات الخلقية بين الأفراد. أما بالمعنى الثاني الذي لم يعد مقصورًا على الأخلاق وحدها فإن «التطبيق العملي» يكون مضادًّا «للنظرية» على وجه العموم. مثال ذلك أن علم الطبيعة البحت بحث نظري. وأما الطبيعة التطبيقية فتتصل بالعمل. ومن الممكن، بل من الواجب، أن يمتد المعنى الثاني إلى الظواهر الخلقية. ويكفي أن تصير مجموعة هذه الظواهر نفسها، ونعني بها «التطبيق العملي» بمعناه الأول، موضوعًا لدراسة عقلية حقيقية؛ أي لدراسة نظرية بحتة غير مغرضة. وسيحقُّ للناس أن يأملوا تعديل هذه الناحية العملية إذا عرفوها معرفة كافية؛ أي إذا انتهوا إلى معرفة عدد خاص من القوانين التي تسيطر على هذه الظواهر. وفي هذه الحال وحدها، ستحدد العلاقات بين «النظرية» و«التطبيق العملي» من الناحية الخلقية تحديدًا سليمًا.

لكن من الممكن أن يُقال: إن التفرقة بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية لا تتطلب كل هذه الجهود. أليست هذه التفرقة مألوفة وواضحة وضوحًا كافيًا؟ فالأولى تضع الأسس النظرية لمبادئ السلوك. وأما الثانية فتستنبط التطبيقات [الخاصة] من هذه المبادئ. وإذن فالعمل يخضع

هنا، كما يخضع في أي مجال آخر، للحدود التي تضعها المعرفة النظرية التي سبق تقريرها. ولا تستطيع الاعتبارات التي سلف ذكرها أن تفعل شيئًا ضد هذه الظاهرة. فليست التفرقة بين «النظرية» و«التطبيق العملي» عسيرة جدًّا، وليس بصحيح أنها بدأت تُقرر في الأخلاق منذ عهد قريب، بل ليس هناك ما يفوقها وضوحًا وتداولًا في نظر العقول المثقفة.

حقًّا إن هذه التفرقة مألوفة. ولكن أمن الأكيد أنها تقوم على أساس سليم؟ فما طبيعة - «النظرية» في المذاهب الأخلاقية النظرية؟ وما نوع المسائل التي تنتوي هذه المذاهب حلها؟ إن هذه المذاهب لا تعالج إلا مشكلات تتصل اتصالًا مباشرًا بالسلوك، سواء اعتمدت على الحدس، فاستخدمت بعض المبادئ التي يسلم بصدقها سلفًا، أم كانت استقرائية -فاستخدمت طريقة تجريبية. فهي تعالج مثلًا المشكلات الآتية:

أ - تحديد الغايات التي يجب أن يسعى المرء لتحقيقها.

ب - البحث عن النظام الذي تتبعه هذه الغايات حينما يترتب بعضها على بعض.

جـ - هل هناك غاية قصوى؟

د - وضع ترتيب تدريجي لأنواع الخير.

هـ - تحديد المبادئ التي توجه الناس في علاقاتهم بعضهم ببعض.

فالمسألة تنحصر دائمًا في اختيار نظام أفضل من غيره وفي إصدار أحكام ذات قيمة خلقية(25)، على حد التعبير المفضل لدى «لوتز»(26). ولكن أتلك هي وظيفة العلم، والبحث النظري الجدير بهذا الاسم؟ فليس للعلم -حسب ما يدل عليه تعريفه- وظيفة أخرى سوى معرفة ما يوجد فعلًا. وليس العلم إلا نتيجة لانكباب العقل على دراسة جزء أو مظهر من مظاهر الحقيقة الواقعية. وليس من الممكن إلا أن يكون العلم كذلك. فهو يتجه إلى الكشف عن القوانين التي تسيطر على الظواهر وينتهي إلى الكشف عنها. مثال ذلك: العلوم الرياضية، وعلم الفلك، وعلم الطبيعة، وعلم الحياة، وعلم فقه اللغة، وهلمَّ جرًّا. أما علم الأخلاق النظري فيهدف إلى موضوع يختلف عن ذلك اختلافًا جوهريًّا، فهو علم تشريعي في جوهره، وليست وظيفته هي المعرفة، بل إصدار الأحكام، إذ يرى على الأقل أن المعرفة وتحديد قواعد السلوك ليسا شيئًا واحدًا بعينه. فهو يهدف إلى إرجاع القواعد التي توجه الناس في سلوكهم إلى مبدأ وحيد، ما استطاع إلى ذلك سبيلًا.

25) Jugement de valeur.

26) Lotze.

ولا شك في أننا نستطيع، لو شئنا، أن نسمي تنظيمًا من هذا القبيل بأنه «نظرية» أيضًا، ولكن بشرط أن يُفهَمْ هذا المصطلح بالمعنى الضيق الخاص الذي يعبر عن تحديد صيغ أحد الفنون تحديدًا مجردًا؛ مثل نظرية بناء السفن، ونظرية استخدام مساقط المياه، لا بالمعنى العام الذي تدل به كلمة «نظرية» على الدراسة العقلية البحتة لموضوع هو مجال للبحث العلمي غير المغرض. إن المذاهب الأخلاقية النظرية لا تعبر عن هذا التعريف الأخير، بل إنها تربأ بنفسها أن تعبر عنه.

ولذا فقد اقترح بعض الفلاسفة -ونذكر منهم «فونت» بصفة خاصة- أن يجعلوا الأخلاق ضمن العلوم المعيارية. ولكن المسألة تنحصر في معرفة هذا الأمر: أليس هناك تناقض بين هاتين الكلمتين الاصطلاحيتين؟ وهل توجد حقيقة علوم معيارية؟ إن كل معيار خاص بالسلوك؛ أي بالعمل، فهو لا يخضع للمعرفة إلا على نحو غير مباشر؛ أي على اعتبار أنه نتيجة لها. فإذا كان هذا المعيار تجريبيًّا فإنه يعتمد على التقاليد والمعتقدات والتصورات التي قد تكون صلتها بالحقيقة الموضوعية بعيدة إن قليلًا وإن كثيرًا. أما إذا كان عقليًّا فإنه يعتمد على المعرفة الدقيقة لهذه الحقيقة؛ أي على العلم. ولكن لا يترتب على هذا أننا إذا نظرنا إلى العلم في حد ذاته كان «معياريًّا».

إن العلم يزوِّدنا بأساس متين للتطبيقات العملية فحسب، وإلا لوجب التسليم بأن جميع العلوم التي تؤدي إلى تطبيقات علوم معيارية، ابتداء من العلوم الرياضية. ولكن من المحقق أن هذه العلوم الأخيرة تعد نموذجًا للعلم العقلي النظري في أكمل صوره.

فالادعاء بأن علمًا من العلوم معياري من حيث هو علم؛ أي من حيث إنه نظري، معناه إدماج حالتين لا يمكن إلا أن تكونا متعاقبتين. إن جميع العلوم التي توجد في وقتنا الحاضر علوم نظرية في بادئ الأمر، ثم تصير معيارية فيما بعد إذا سمح موضوعها بذلك، أو إذا تقدمت تقدمًا كافيًا يبيح التطبيقات العملية.

ولا ريب في أن تقرير التفرقة بين الوجهة النظرية والوجهة التطبيقية قد يكون بطيئًا، ولا سيما إذا كانت المصلحة العملية القاهرة لا تقبل بحال ما فصل القواعد التي تبدو ضرورة استخدامها عن مجموعة المعارف العلمية إن قليلًا أو كثيرًا، ونعني بها المعارف التي اكتُسبت حتى الآن. وقد يبدو في هذه الحال أنه لا فرق بين المعرفة وبين القاعدة العملية، وبهذا المعنى كان الطب نوعًا من المعرفة المعيارية حتى عهد قريب جدًّا كما سبق أن رأينا منذ قليل.

ولكننا لا نعرض مسألة الأخلاق على هذا النحو، إذ ندَّعي أنها علم معياري بالقياس إلى جانبها النظري، وبأن مهمتها التشريع من حيث هي علم. ولا جدال أن في ذلك خلطًا بين المجهود الذي يوصل إلى المعرفة والمجهود الذي يوصل إلى وضع قواعد للسلوك، وهذا أمر يستحيل تحقيقه. وفي الواقع لا تحقق المذاهب الأخلاقية النظرية هذا الزعم. فلم تكن هذه المذاهب قَط نظرية بمعنى الكلمة في وقت ما. ولم تغفل هذه المذاهب المصلحة العملية قَط، حتى تبحث، من دون إغراض، عن قوانين إحدى الظواهر الحقيقية، التي تتخذ موضوعًا للمعرفة (سواء أكانت هذه النظرية تجريبية أم عقلية). فبالاختصار، يظل علم الأخلاق معياريًّا دائمًا، ولو أراد أن يكون علمًا نظريًّا، ومن المحقق أنه ليس علمًا نظريًّا بمعنى الكلمة لأنه معياري دائمًا.

وهكذا لا تختلف الأخلاق النظرية عن الأخلاق العملية اختلاف الرياضة البحتة عن الرياضة التطبيقية، إذ الحقيقة أن موضوع كل من الأخلاق النظرية والأخلاق العملية هو تحديد السلوك. ولكن الأخلاق النظرية تحاول الصعود نحو أسمى صيغة تعبر عن الإلزام أو الخير أو العدل، في حين أن الأخلاق العملية تهبط إلى التفاصيل الجزئية. فالأولى تعبر عن درجة أسمى من التجريد والعموم والتنظيم.

أضف إلى هذا أن المذاهب الخلقية العملية متجانسة على وجه العموم، أما المذاهب الخلقية النظرية فليست كذلك. فالأولى لا تتجاوز أبدًا دراسة المشكلات الخلقية الخاصة. وإذا لم تكن لهذه المشكلات نهاية من جهة عددها، فإن المذاهب الخلقية العملية تظل على الرغم من ذلك في مجال واحد واضح المعالم. أما المذاهب الخلقية النظرية فتحتوي، على العكس من ذلك، على عناصر من مصادر شتى وممتزجة إن قليلًا أو كثيرًا بالعناصر الخلقية بمعنى الكلمة. فتارة تكون هذه العناصر الدخيلة معتقدات دينية، أو اعتبارات ميتافيزيقية عن أصل الإنسان ومصيره والمكان الذي يشغله في الكون. وتارة تكون بحوثًا نفسية عن الميول الفطرية وعن قوتها النسبية، وتارة تكون آراء، أو ضروبًا من التحليل القضائي، تتصل بالقوانين الخاصة بالأشخاص والأشياء. وتخلع هذه العناصر على التأملات الفلسفية في الأخلاق مظهرًا علميًّا. ولكن ليس لهذه التأملات من الطابع العلمي إلا مظهره فحسب. والواقع أن المرء سيرى، فيما بعد، أن هذه الاعتبارات ذات الطابع النظري تعتمد في حقيقة الأمر على قواعد السلوك التي تتصل بها. فليست العلاقة بين هذين الأمرين هي علاقة السبب بالنتيجة، بل هي علاقة معقدة غامضة جدًّا، ولا يمكن إيضاحها في كثير من الأحيان إلا بعون من التحليل الاجتماعي.

لكن يبقى علينا حقًّا أن نعترف بأن امتزاج الآراء ذات الطابع النظري بالأوامر الخلقية العامة -التي تبدو شديدة الصلة بها أو كنتائج مستنبطة منها- يساهم مساهمة كبرى في الإبقاء على تلك الفكرة الوهمية التي تدعو الناس إلى القول بأن الأخلاق «علم نظري ومعياري في نفس الوقت».

وإذن ليس هناك علم أخلاقي نظري حسب المعنى التقليدي لكلمة نظري. وليس من الممكن أن يوجد هذا العلم، إذ لا يمكن أن يكون علم ما معياريًّا ونظريًّا في آن واحد. فهل معنى هذا أنه من المستحيل أن يوجد بحث علمي خاص بالأخلاق؟ ليس الأمر كذلك، فإن التفرقة بين الناحية النظرية والناحية العملية ستتيح لنا تحديد موضوع هذا البحث. وإنا نرى أن فكرة جديدة واضحة وعلمية تشق طريقها إلى الوجود في الوقت الذي كُتب فيه لفكرة غامضة عن علم أخلاق نظري أن تختفي.

وتنحصر هذه الفكرة الجديدة في النظر إلى القواعد الخلقية والواجبات والحقوق، ومحتويات الشعور الخلقي بصفة عامة، على أنها حقيقة واقعية، ومجموعة من الظواهر، فهي تنظر بالاختصار إلى هذه الأمور على أنها موضوع علمي تجب دراسته بنفس الروح وبنفس الطريقة اللتين تدرس بهما باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى(27).

27) Voyez Durkhiem, Les règles de la méthode sociologique 2e édition Paris, F. Alcan, 1901.
«لما كنت متفقًا تمامًا مع روح هذا الكتاب، فإني سعيد بأن أعترف هنا بما أدين به لصاحبه» «المؤلف».
قمت بترجمة هذا الكتاب لوزارة المعارف، وقد طُبع فعلًا بمطبعة النهضة المصرية سنة 1950. (المترجم).

- 3 -

التفرقة الأخلاقية بين «ما هو كائن فعلًا» وبين «ما ينبغي أن يكون». المعاني المختلفة «لما ينبغي أن يكون» في المذاهب الخلقية الاستقرائية وفي المذاهب الخلقية التي تعتمد على الحدس - استحالة وجود علم أخلاق قياسي تستنبط فيه التفاصيل من مبدأ يسلم به سلفًا. الأسباب العاطفية والقوى الاجتماعية التي اعترضت حتى الآن سبيل البحوث العلمية الجديرة بهذا الاسم، والتي تهدف إلى معرفة الأمور الخلقية.

ربما اعترض بعضهم فقال: إن التعريف العام الذي سبق ذكره بشأن العلاقات بين «النظرية» و«التطبيق العملي» لا ينطبق على الأخلاق. فما دمنا بصدد الطبيعة المادية فإن تدخلنا العقلي يكاد يخضع خضوعًا تامًّا لمعرفة الظواهر وقوانينها لا غير. ولكنَّ علم الأخلاق العملي لا يشبه هذا التدخل في شيء، فهو يتصل بالخير والشر اللذين يتوقفان على إرادتنا. فليست المشكلة في نظر هذا العمل هي تعديل الحقيقة التي توجد بالفعل. وحينئذ فهو لا يترتب على المعرفة العلمية

لهذه الحقيقة. ولذا فعلم الأخلاق النظري ينطوي على صفة لا يشاركه فيها سواه. فليس موضوع هذا العلم هو معرفة «ما يوجد فعلًا»، بل تحديد «ما ينبغي أن يكون»، وإذن فلا قيمة للاستنتاجات التي تقوم على أساس وجه شبه يظن وجوده بين هذا العلم وبين العلوم الطبيعية. إن جميع البراهين السابقة تنحصر في القول بأنه لا يمكن أن يوجد علم أخلاق نظري يستخدم نفس الطريقة التي تُستخدم في العلوم المادية والطبيعية. ولكن هذه البرهنة كانت عبثًا. فمن البديهي أن علم الأخلاق النظري يجب أن يكون مختلفًا عن هذه العلوم، لأن موضوعه يختلف عن موضوعاتها. فإذا كان هذا العلم معياريًّا وجب أيضًا أن يهدف إلى خلق حقائق جديدة، وليس له أن يحلل الحقيقة الواقعية، بل عليه أن يقف عند مبادئه الخاصة حتى يضع النظام الذي يجب تحقيقه في نفس الفرد ثم بين الأفراد، وأخيرًا بين جماعات الأفراد وبين الجماعات التي تنشأ عن تلك الجماعات.

ونستطيع الرد على هذا الاعتراض إذا لاحظنا أنه ليس إلا عرضًا جديدًا واسعًا لتعريف علم - الأخلاق النظري الذي سبق أن وجهنا إليه النقد. فالعلم الذي يدرس «ما ينبغي أن يكون» يعادل في الواقع العلم النظري والمعياري في آن واحد. ولكن ليس لنا أن نقف عند شكل هذا الاعتراض، بل يجب أن نفحص موضوعه.

فمن الممكن أن يدل التعبير «ما ينبغي أن يكون»(28) -وهو التعبير المضاد لـ«ما يوجد فعلًا»(29) على معنيين رئيسيين. وفي كلتا الحالتين يتصور المرء نظامًا أخلاقيًّا أسمى من النظام الطبيعي -سواء أكان ذلك خاصًّا بنفس الفرد أم بالمجتمع- فينظر الإنسان إلى هذا النظام الخلقي نظرته إلى مثال أعلى، ويقر بأنه الهدف الذي يجب أن تتجه إليه جهودنا ضرورة. ولكن الشروط الضرورية، بل الشروط الكافية لهذا النظام المثالي، قد توجد في النظام الطبيعي الذي يزعم أنه مخالف له. وعلى العكس من ذلك، قد يختلف النظام الأول عن النظام الثاني اختلافًا تامًّا ومطلقًا. وفي هذه الحال يقود النظام الخلقي الكائن الحر إلى عالم ليس ثمة صلة بينه وبين عالمه الواقعي. فكل علم أخلاق نظري يهدف إلى تحديد «ما ينبغي أن يكون» يعتبر مجهودًا للتوسع في عرض إحدى هاتين الفكرتين(30) عرضًا منطقيًّا.

28) «ما ينبغي أن يكون» معناه: المثال الأعلى. (المترجم).

29) «ما يوجد فعلًا» معناه: الأمر الواقع. (المترجم).

30) الفكرة الأولى هي أن هناك علاقة بين المثال الأعلى والأمر الواقع. والثانية هي أن لا علاقة بينهما. (المترجم).

ولكن يبدو أن التعبير «ما ينبغي أن يكون» لا يحدد المذاهب الأخلاقية من النوع الأول تحديدًا كافيًا، لأن المرء لما كان يتصور «ما ينبغي أن يكون» بناء على «ما يوجد بالفعل» فإن علم الأخلاق النظري يفترض وجود علم سابق يحتوي، في نفس الوقت، على كل من معرفة الطبيعة الإنسانية، ومعرفة بعض قوانين العالم الطبيعي، ومعرفة الحياة الاجتماعية بصفة عامة. وتختلف نسبة كل من هذه المعلومات تبعًا لاختلاف المذاهب الأخلاقية. وبالجملة، فالعلم الذي يدرس المثال الأعلى، والذي يزعم أنه يقرر كيفية تعديل الحقائق النفسية والاجتماعية، يخضع للمعرفة العلمية لهذه الحقائق. وأكثر من ذلك، فإذا نظرنا إلى مضمون هذا العلم وجدنا أنه يتغير تبعًا لتغير هذه المعرفة، فإذا كانت هذه الأخيرة لا تزال هزيلة بدائية شعر الخيال أنه طليق من كل قيد، وأنه من اليسير عليه كل اليسر أن يضع نظامًا مثاليًّا يحلو له أن يقابل بينه وبين النظام -أو الاضطراب- الحقيقي الذي يبدو أن الحياة الواقعية تنطوي عليه.

وعلى العكس من ذلك، كلما زادت معرفتنا بالحقيقة الاجتماعية وصارت العقول أكثر إلفًا للقوانين التي تسيطر عليها أصبح من المستحيل أن نتخيل أشياء، نعلم عدم إمكان تحقيقها، على أنها أشياء إجبارية أو يمكن أن نتمناها. وهكذا ترتبط فكرة المثال الأعلى بمعرفة الأمر الواقع، وتبدو كما لو كانت صلتها الوثيقة بها تزداد يومًا بعد آخر. ففي نهاية الأمر نرى أن معرفة المثال الأعلى قد أفسحت مجالًا لتطبيقات معقولة تنبني على معرفة الأمر الواقع، وذلك في صالح الجميع. وهل يدل ذلك على معنى آخر سوى أن الجانب «النظري» و«الجانب المعياري» في علم الأخلاق المزعوم قد انفصل كلٌّ منهما عن الآخر؟

والواقع أن المذاهب الخلقية النظرية من هذا القبيل مذاهب معيارية في جوهرها، ونظرية بصفة عرضية -أما أنها معيارية في جوهرها فلأنها تزعم على غرار المذاهب الخلقية العملية أنها تقرر مبدأ يوجه السلوك، وتحدد الترتيب التدريجي للواجبات والحقوق، وتضع أسس العدل. وهي تعترف أن نكوصها عن هذه المهمة معناه أنها ليست مذاهب نظرية خلقية. ولكنها ليست مذاهب نظرية إلا بصفة عرضية، لأن معرفة العالم والطبيعة الإنسانية والنظم الاجتماعية التي تعتمد عليها هذه المذاهب ليست نتيجة لبحوثها الخاصة، بل تستمدها من بحوث أخرى. فهي تأتيها بنسب متفاوتة من الميتافيزيقا والعلوم «الوضعية». وهكذا نرى الأخلاق بمعنى الكلمة في مذهبي «سبينوزا» و«ليبنتز» مثلًا تنحصر في النتائج العملية التي تُستنبط من معرفة بعض الحقائق الميتافيزيقية الخاصة. ولا ريب في أن هذه المعرفة نظرية بحتة، ولكنها لا تنتمي بحال

ما إلى الأخلاق على هذا الاعتبار. ألم يعتقد الناس زمنًا طويلًا أن كتاب الأخلاق لدى «سبينوزا» كان يعرض مذهبًا ميتافيزيقيًّا أكثر مما كان يعرض مذهبًا خلقيًّا، على الرغم مما يدل عليه عنوانه؟

وتنطبق هذه الملاحظة نفسها على المذاهب الأخلاقية الاستقرائية أو التجريبية التي تستمد من العلوم التاريخية والنفسية والاجتماعية معرفتها بالظواهر التي تحتاج إليها. فهذه المذاهب تعترف بأنها تقوم على أساس التجربة وأنها لا تدخِل على التعبير: «ما ينبغي أن يكون» معنى [Mystique] غيبيًّا. وحينئذ كان ينبغي لها أن تعترف بأنها مذاهب معيارية حقيقة لا مذاهب نظرية، وأن تخضع أوامرها الخلقية صراحة للمعرفة العلمية التي تأتيها عن طريق العلوم الأخرى.

ولكنها لم تصل بعد إلى هذه المرحلة من النضج، فإنها تصر على أن تبدو بمظهر العلوم النظرية الجديرة بهذا الاسم، وهي لا تنفك تحاول أن تبرِّر ببراهينها القواعدَ التي تحدد صيغتها. فعلى الرغم من المكان العظيم الذي تخصصه لمعرفة الأمور الواقعية، ما زالت تنقصها الفكرة الجوهرية التي ستظل التفرقة بين الناحية النظرية والناحية العملية غامضة دونها، ونعني بها الفكرة القائلة بأن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية، وأنها تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية الأخرى، وأنها تخضع لقوانين مثلها. وبالاختصار، فتلك الفكرة الجوهرية هي التي تقول بأن موضوع المعرفة في الأخلاق هو السلوك نفسه الذي يُدرس دراسة موضوعية، بناء على وجهة النظر الاجتماعية.

أما في المذاهب الخلقية النظرية من النوع الثاني، فلا يُنظر إلى المثال الأعلى [ما ينبغي أن يكون] من جهة علاقته بالأمر الواقع [ما يوجد فعلًا]، بل هو حقيقة خاصة مختلفة عن غيرها تمام الاختلاف، فله وجوده الخاص به وهو قائم بذاته. ولا يستطيع الإنسان أن يجد منفذًا يقوده إلى المثال الأعلى إلا بفضل الإرادة الخلقية وحدها -تلك هي وجهة نظر «باسكال» الذي كان يقول: «لو اجتمعت الأكوان والعقول في صعيد واحد لما ساوت أحد أفعال الخير؛ ذلك لأن هذا شيء آخر». وتلك هي نظرية «كانط» الذي كان يرى أن الخير والشر الخلقيين يختلفان في جوهرهما اختلافًا تامًّا عن الخير والشر الماديين، ليس لشيء في العالم قيمة مطلقًا إلا الإرادة الطيبة وحدها. ولا يأمرنا القانون الخلقي إلا باعتبار صيغته الشكلية وحدها، وبصرف النظر عن موضوعه، إن الإرادة العاقلة مستقلة، وهي تحدد القواعد العملية باستنباطها من المبادئ العامة

المسلم بها، وبها يعلم الإنسان أنه ينتمي إلى عالم الجواهر الحقيقية، وأنه لا يخضع لمبدأ الحتمية الذي يسيطر على عالم الظواهر. وهكذا إذا فهمنا علم الأخلاق النظري على أنه علم «ما ينبغي أن يكون»، حسب المعنى التام الذي يدل عليه هذا التعبير، أمكن إنشاؤه بأسره بطريقة قياسية، فهو يقرر المبادئ العامة الضرورية، من دون أن يستعير شيئًا ما من التجارب.

وليس معنى هذا أنه لا يدين للتجارب بشيء ما. وسيسلم المرء بهذا الأمر، من دون أن تستأنف هنا نقد الأخلاق لدى «كانط» مرة أخرى. فمن المعترف به اليوم، على وجه العموم، أن «كانط» وإن كان يعتقد أنه أنشأ مذهبه الأخلاقي على أساس ملاحظته الوحيدة لاستقلال الإرادة، فإنه لم يحسب لصيغة القانون الخلقي وحدها حسابها، بل أدخل في حسابه مادة هذا القانون أيضًا. وعلى الرغم من مبادئ العقل العملي(31)، أدخل «كانط» في آرائه عن الأخلاق مذهبًا ميتافيزيقيًّا بأكمله. ويحق لنا من جانب آخر أن نعد هذا البرهان حاسمًا. فمن المشكوك فيه إلى أكبر حد أن نجد فيلسوفًا آخر يفوق «كانط» في صرامته وعزمه عندما حاول إنشاء «علم أخلاق نظري» يُستنبط بأسره من مبدأ عام مسلم به. وأخيرًا، فمن الواضح أن علم الأخلاق لدى «باسكال» -وربما لدى «كانط» أيضًا- قد اتخذ بعض الأسباب الدينية والفلسفية مصدر وحي له.

(31) يفرق «كانط» بين العقل النظري والعقل العملي. (المترجم).

حقًّا إننا نجد أيضًا فكرة أخيرة عند «لوك» و«ليبنتز» في آن واحد، على الرغم من التضاد المألوف بين مذهبيهما. فبناء على هذه الفكرة يتشكل علم الأخلاق النظري بصورة شبيهة بتلك التي تبدو بها العلوم الرياضية، إذ يكفي على حد قول «ليبنتز» أن يبدأ هذا العلم بوضع أقل عدد ممكن من التعاريف والبديهيات والمبادئ التي لا يستطيع أحد أن ينكرها عليه، وسينشأ علم الأخلاق بعد ذلك على هيئة نظريات متتابعة، من دون أن يكون في حاجة أبدًا إلى الاستعانة بالتجربة. وقد انتهى «ليبنتز» إلى هذا الرأي حينما فكر في البراهين القضائية، إذ وجد أنه لا غبار البتة على هذه البراهين من الوجهة المنطقية، وأنه يمكن تشبيهها تمامًا بالبراهين الرياضية. وكان يرى أنه لا بد من أن تنجح هذه الطريقة في علم الأخلاق ما دامت قد نجحت في علم القانون. أما «لوك» فكان يرى، من جانبه، أن الحقائق الأكيدة ليست سوى الحقائق البديهية، أو التي يمكن البرهنة عليها، من دون الاعتماد على التجربة؛ وذلك لأنه يرى أن ما يبدو حقًّا، بحسب الواقع، لا يمكن أن يكون أمرًا محتملًا. وكان يرى أن الحقائق الأخلاقية، وإن

لم تكن جميعها بديهية، فإنها لا تنطوي، مع ذلك، على أي عنصر يدعو إلى الشك. ولذا وجب عليه أن يسلم حينئذ بإمكان وجود علم برهاني في الأخلاق.

ولكنا نلاحظ أولًا أن محاولة من هذا القبيل لم تنجح قَط، ولو لمدة مؤقتة، بل إن هذه المحاولات جميعها لم توضع جديًّا موضع التحقيق. ثم إننا لا ننكر أن البراهين المستخدمة في القانون الروماني، الذي يتخذه «ليبنتز» مثالًا، كانت دقيقة جدًّا. ولكن القضايا التي كانت تقررها هذه البراهين لا تصلح إلا لنظام اجتماعي تحتفظ فيه الأفكار الأساسية للمجتمع الروماني بنفوذها. وإذن فهي تشترك مع هذه الأفكار في طابعها المحلي والتاريخي. وليس من الممكن أن تزعم لنفسها العموم الذي ينادي به الفلاسفة للحقائق الأخلاقية. وأخيرًا، فمما يجعل التشابه بين الرياضيات وعلم الأخلاق الاستنباطي تشابهًا وهميًّا أننا نجد أن المبادئ الأساسية التي يقوم عليها كل من العلمين مختلفة بعضها عن بعض، فالمبادئ والتعاريف الرياضية لا تتضمن إلا معاني بسيطة وواضحة تمامًا، أو هي كذلك في الأقل، فيما يمس طريقة استخدامها. أما في الأخلاق، فإن معاني الخير والواجب والجدارة والعدل والمِلْكية والمسؤولية وهلمَّ جرًّا، معانٍ كلية معقدة كل التعقيد. وهي تنطوي على عدد كبير من المعاني الكلية الأخرى المشبعة بالعواطف والمعتقدات التي يدركها الشعور والتأمل إن قليلًا أو كثيرًا. أو نقول باختصار إنها مثقلة بآثار تاريخ طويل من التجارب الاجتماعية. فإذا كانت هذه المعاني واضحة فيما يمس السلوك الذي توقفنا التقاليد على أساليب استخدامه، فإنها غامضة غموضًا غريبًا في نظر التحليل العلمي. فما أبعد أن تكون هذه المعاني أساسًا يمكن استخدامه في إنشاء مجموعة من النظريات الشبيهة بنظريات العلوم الرياضية، إذ يستطيع الجدل، ولو كان ساذجًا، أن يستنبط منها ما يشاء، كما بيَّن «سيمل» ذلك الأمر بيانًا شافيًا في كتابه المُسمَّى «مقدمة لعلم الأخلاق»(32).

32) Simmel, Introduction à la science morale.

وهكذا، فمهما اختلفت الصور التي يتشكل بها التفكير الفلسفي النظري فإن مجهوده الذي كثيرًا ما بذله، مرة بعد أخرى، لإنشاء علم أخلاق نظري سوف يفشل ضرورة، لأنه ينبغي أن يكون هذا العلم نظريًّا ومعياريًّا في آن واحد؛ أي ينبغي له أن يشبِع مطلبين يناقض كل منهما الآخر متى وُجدا في نفس الوقت. ولما كان المطلب الثاني منهما أشد قهرًا من الأول، ولما كان من الواجب، قبل كل شيء، أن يحدد علم الأخلاق القواعد الأساسية للسلوك، فإنه يضحي، في

هذه الحال، بالمطلب الأول. فليس علم الأخلاق المزعوم علمًا نظريًّا إلا باعتبار الاسم وحده، أو هو كذلك على نحو مستعار.

لكن كيف أمكن لهذه الفكرة الوهمية الخطيرة جدًّا أن تسترعي انتباه الفلاسفة منذ زمن سحيق، وحتى اليوم أيضًا؟ ليس لنا أن ندهش كثيرًا لوقوع هذا الأمر ما دمنا نعرف أن كثيرًا من أنواع الخلط السافر كثيرًا ما تمر أمام أعيننا، من دون أن نلاحظها، وخصوصًا إذا كانت لنا مصلحة عملية في ذلك، أو إذا كانت هذه المصلحة العملية تستدعي منا عدم التمييز في المسائل التي نخلط بينها. مثال ذلك، أننا إذا استخدمنا حواسنا، فإننا لا نتوخى أكثر الطرائق دقة، بل أقربها إلى الاقتصاد في الجهد، وتحقيقًا للمنفعة في آن واحد. ولذا فليست هناك في الواقع أي مصلحة عملية تتطلب منا أن نفرق تفرقة حقيقية بين النظرية والعمل في الأخلاق، في حين أن هناك مصالح مُلِحة جدًّا تعترض سبيل هذه التفرقة. ويكفي للاقتناع بهذا الرأي أن نعود مرة أخرى إلى المقارنة بين تطور الطب وتطور الأخلاق. ففي مبدأ الأمر لم يكن فن الطب منفصلًا عن العقائد والتقاليد التي كان يتخذها مصدر وحي له، ثم ظهرت بالتدريج نظرية علمية متميزة عن الفن. واليوم يميل الفن شيئًا فشيئًا إلى الخضوع للعلم. ويمكن تلخيص الصورة العامة لهذا التطور على النحو الآتي:

ففي العصر الأول كان الفن لا يعتمد على أسس عقلية، وكان تجريبيًّا بحتًا. وفي العصر الثاني الذي لا يزال مستمرًّا حتى الآن -والذي سيستمر، في أغلب الظن، مدة طويلة- يقوم هذا الفن في بعض نواحيه على الأسس العقلية، ويعتمد في نواحيه الأخرى على التقاليد والتجارب. وأخيرًا، في العصر الثالث، سوف يقترب الفن من حد نهائي، إذ لا ريب في أنه لن يصل إليه أبدًا. وفيه يتجه الفن إلى الاعتماد على الأسس العقلية وحدها. أفلا يمر الفن الخلقي بمثل هذه المراحل المتتابعة؟ ليس الأمر كذلك، لأننا إذا تركنا الحديث عن الصعوبات الخاصة بعلم الاجتماع جانبًا، وجدنا أن هناك مصلحة قوية تعترض سبيل هذا التطور، فكل مجتمع مهما كانت طبيعته ينطوي على ميل قوي إلى المحافظة، ويؤدي هذا الميل إلى إيقاف التفرقة بين الأخلاق العملية والمعتقدات، أو إلى تأجيل هذه التفرقة إلى أبعد حد ممكن. فهو يحاول جهده أن يحتفظ للقواعد الخلقية بطابع ديني أو صوفي. ولذا يقاوم بكل قوته ما يمكن أن يجرِّدها من هذا الطابع، فلا يرضى أن تخضع هذه الأخلاق العملية مثلًا لإشراف علم إنساني بحت مستقل عنها. ولكنه يذهب على وجه الخصوص إلى حدٍّ يرفض معه الفكرة القائلة بوجود مرحلة طويلة جدًّا للتطور، وهي

المرحلة التي ستظل فيها بعض هذه القواعد صادقة، في حين أن المعرفة العلمية التحقيقية ستعمل شيئًا فشيئًا على تعديل بعض القواعد الأخلاقية الأخرى. ألا يبدو من المروق وطلب المستحيل، في آن واحد، أننا ننادي بهذا المبدأ وهو: أن بعض القواعد التي تعد مراعاتها في الوقت الحاضر أمرًا واجبًا، ستنهار في المستقبل القريب أو البعيد؟

إننا نقنع بأن تكون أسس الطب لدينا وسطًا بين العقل والتجريب. ونعزِّي أنفسنا عن الحقائق التي لا يزال الطب يجهلها في الوقت الذي تهتز فيه جوانحنا إشفاقًا عند تفكيرنا في الحقائق التي كان يعتقد أنه يعلمها في الزمن الماضي. ونحن ندرك أن الطب يلتزم جانب الصمت التام أمام بعض الأمراض التي لا يستطيع من أمرها شيئًا، ومع ذلك، فإنا نأمل مجيء يوم يستطيع فيه الطب أن يجد لهذه الأمراض علاجًا ناجعًا يعتمد على أسس عقلية. ولكن من ذا الذي يستطيع الموافقة على مثل هذا المسلك فيما يمس المشكلات الخلقية، سواء كانت فردية أم اجتماعية؟ إن المصلحة الاجتماعية ستقضي عليه بأنه مذنب وشاذ في الوقت نفسه، فهناك عاطفة قوية جدًّا تحول دوننا ودون التسليم بأننا لا ندري «ماذا نفعل» في حالة خاصة، كما تحول بيننا وبين التسليم بجهلنا في حالة التوقف عن انتهاج سبيل معين. ولا يميل المرء أبدًا إلى الاعتذار، في مثل هذه الحال، بقلة محصوله من العلم النظري، بل على العكس، نرى أن أكبر النظريين في الأخلاق من أمثال «كانط» لا يوقنون بفائدة ما يفعلون، ويتساءلون عما إذا كان الضمير الخلقي لدى أبسط الناس يستطيع إذا تُرك وشأنه أن يصل إلى أكثر وأعمق مما وصل إليه الفلاسفة. إن لهذا النوع من الحرج دلالته. وهو يلقي ضوءًا ساطعًا على حقيقة «علم الأخلاق النظري».

فإذا وجب أن تخضع الأخلاق العملية لإحدى النظريات فلا بد لها من الاحتفاظ بنفوذها كاملًا، وألَّا تفقد من طابعها الإلزامي شيئًا. فليس من الممكن أن نتحدث عن تطور تدريجي غير محدود بزمن ينشأ فيه العلم الاجتماعي شيئًا فشيئًا، ويؤدي في نهاية الأمر إلى إمكان نشأة أخلاق عملية أكثر مطابقة للعقل. إن المصلحة الاجتماعية لا تغتفر أن تكون قواعد السلوك مؤقتة وإجبارية في الوقت نفسه. ولكن إذا وصل العقل الإنساني، من جهة أخرى، إلى درجة معينة من التطور العلمي شعر بالحاجة إلى العثور على الاتساق والطابع العقلي في كل مكان؛ وذلك لأنه يحمل في جوهره جرثومة هاتين الحاجتين. لقد حاول العقل تنظيم القواعد الخلقية التي تفرض نفسها في الواقع على الشعور وتوجه الأفعال، كما حاول تنسيقها وتبريرها من الوجهة المنطقية. فلما عجز

عن الوصول إلى سلوك عقلي، لجأ إلى تبرير السلوك الواقعي بطريقة عقلية. وهكذا أنشأ «علم الأخلاق النظري» لدى الفلاسفة.

وإذن لم يكن بُد من اختلاف العلاقات بين «النظرية» و«التطبيق العملي» في الأخلاق عنها في العلوم الأخرى. ولكن إذا كانت الناحية الخلقية العملية لا تخضع حتى الآن لمعرفة نظرية تتميز عنها بوضوح؛ أي لا تخضع لعلم وضعي خاص بالظواهر الاجتماعية، فليس ذلك الأمر وقفًا على الأخلاق وحدها، وهي المجال الوحيد الذي يجد فيه النشاط الإنساني قواعد للعمل، من دون أن يتدرب طويلًا على مهنة العلم، بل نعتقد، على العكس من ذلك، أن هذا دليل على أنه ما زال يجب على علم الأخلاق والنقد الأخلاقي أن يقوم كل منهما بتحديد موضوعه الذي ما كاد يلمسه حتى الآن.

- 4 -

هناك فكرة تقول بوجود حقيقة خلقية تصلح أن تكون موضوعًا لأحد العلوم، كما هي الحال في الحقيقة الطبيعية. تحليل الفكرة العلمية عن الطبيعة. كيف تتغير حدود «الطبيعة» تبعًا لتقدم المعرفة العلمية؟ متى تصبح طائفة معينة من الظواهر جزءًا من الطبيعة؟ وما شروط ذلك؟ الصفات الخاصة التي تتميز بها الحقيقة الخلقية.

إن الفكرة الجديدة عن العلاقة بين «التطبيق العملي» و«النظرية» في الأخلاق تتضمن أن هناك حقيقة اجتماعية موضوعية، كما أن هناك حقيقة طبيعية موضوعية، وأنه يجب على الإنسان إذا كان عاقلًا أن يسلك تجاه الحقيقة الأولى نفس المسلك الذي يتخذه حيال الحقيقة الثانية. ومعنى ذلك أنه يجب عليه أن يبذل جهده لمعرفة قوانينها، حتى يسيطر عليها ما استطاع إلى ذلك سبيلًا. إن جميع الناس لا يعترفون بهذه الفكرة ولا بهذه النتيجة. وفي كثير من الأحيان يتبين المرء التضاد بين نظام الطبيعة المادية -ذلك النظام الثابت المستقل بالنسبة إلينا- وبين النظام الذي يرجع إلى الشعور في أصله وتطوره، والذي تتدخل فيه حرية الإنسان. وتلك هي إحدى النقط الجوهرية في النزاع بين علماء الاجتماع من أتباع مدرسة دوركايم(33) وبين ممثلي «العلوم الأخلاقية» القديمة: هل الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية؟ أمن الممكن بصفة عامة أن تكون موضوعًا لعلم جدير بهذا الاسم؟ أم تنطوي دائمًا على عنصر احتمالي يتجدد دائمًا، ولا يمكن السيطرة عليه، فيعترض الطريق أمام نشأة مثل هذا العلم؟

(33) يعني بها مدرسة علم الاجتماع الفرنسية. (المترجم)

إنا لا نفكر بحال ما في زيادة عدد البحوث التي درس فيها تعريف علم الاجتماع وخواصه وإمكان نشأته ومشروعيته مرارًا عديدة، إذ ليس لمثل هذه المحاولات العلمية إلا وقت معلوم، وقد مضى هذا الوقت، فما فائدة التدليل بطريقة عقلية مجردة على إمكان أحد العلوم إذا كانت الحجة الحاسمة في مثل هذه المسائل هي إنتاج بحوث ذات طابع علمي؟ إن العلم يبرهن على مشروعية وجوده حين يثبت أنه يوجد ويتقدم بالفعل، كما أنه ليس في حاجة إلى إثبات إمكان وجوده عن طريق الجدل إذا استطاع أن يبرز الشواهد المحسوسة المتكررة على وجوده.

لقد سلك ممثلو علم الاجتماع الجدير بهذا الاسم المسلك القويم عندما عضدوا مذهبهم ببحوث فعلية، بدلًا من الاعتماد على ضروب من الاستدلال ذي الطابع التجريدي. حقًّا ما زال هؤلاء العلماء بعيدين عن إقناع الناس جميعًا بصدق هذا المذهب. ولكن محاولتهم حديثة العهد جدًّا، وهي تصطدم بآراء تقليدية قوية، وبأوهام بعيدة الغور في النفوس، وبعواطف شديدة الحيوية. أضف إلى هذا أن الناس يجدون مشقة كبرى في تخيل ظواهر تخضع لقوانين ثابتة ما داموا يستطيعون أن يعدلوا هذه الظواهر حسب إرادتهم ومن دون مشقة. ويبدو أن الفكرة الفلسفية عن «الضرورة» قد جاءتنا عن طريق العلوم الرياضية والمنطق وعلم الفلك، وعن طريق التجربة التي نقوم بها في هذه العلوم حين نقول: «ليس من الممكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك»، أما أصل الفكرة الفلسفية عن «الاحتمال أو الإمكان» فيرجع، من دون ريب، إلى ملاحظة الظواهر البيولوجية والظواهر الأخلاقية على وجه الخصوص. وكثيرًا ما يبدو في هذا المجال أن عدم وجود شيء من الأشياء يتوقف على إرادتنا. فهل هناك، على وجه العموم، شيء أكثر يسرًا من القضاء على حياة النبات أو الحيوان؟ وهل هناك شيء آخر نستطيع التحكم فيه حسب الظاهر أكثر من سلوكنا الخاص؟ ومن ثَم فسرعان ما نستنبط من هذا استنباطًا خاطئًا أن هذه الظواهر لا تخضع لقوانين كالظواهر الأولى. ومع ذلك فإذا خنقنا حيوانًا أو تركناه يتنفس، فإنه يحيا أو يموت بسبب بعض القوانين الثابتة. وإذا قمنا بواجبنا، أو لم نقم به في ظرف معين، فلا يتوقف علينا أن هذا الواجب يبدو لنا أمرًا محتومًا، أو أن سلوكنا يؤدي، في حالة معينة، إلى النتائج التي يمكن معرفتها سلفًا. مثال ذلك أنني إذا تعمدت ألَّا أقوم بواجبي فسيثير مسلكي هذا عقوبات مختلفة الأنواع (ندم، رد فعل اجتماعي على هيئة استهجان من الرأي العام، أو عقوبة)، وإذا تحركت هذه القوى فمعنى ذلك أنها كانت توجد من قبل على هيئة تصورات وعواطف.

وإذا لم نفحص سوى أنفسنا، والمجتمع الذي نعيش فيه، جاز لنا أن نعتقد أن أحكامنا وعواطفنا الخلقية تنشأ في شعورنا، وأنه ليس لنا أن نبحث عن مصدرها فيما وراء هذا الشعور أو خارجه. ويبدو أن الطابع القهري الذي تتسم به الواجبات التي يفرضها علينا شعورنا يبرهن برهنة كافية على هذا المصدر. ولكن لنفحص هذه الأحكام والعواطف الخلقية لدى رجل غير متحضر، أو لدى رجل ينتمي إلى حضارة غير تلك التي تسود مجتمعنا: عند أحد الفيجيين أو الإغريق في عصر هوميروس، أو لدى هندي أو صيني. إن هذا الضمير الخلقي الذي يختلف عن ضميرنا سيحكم على بعض الأفعال بأنها إلزامية، وعلى بعضها بأنها محرمة. وسواء بدت لنا هذه الأوامر والنواهي معقولة أو مناقضة للعقل، إنسانية أو وحشية، فإننا لا نتردد في تفسيرها بالرجوع إلى العقائد الدينية وإلى الحالة العقلية والنظام السياسي والاقتصادي، أو نقول بالاختصار: إننا لا نتردد في تفسيرها بمجموعة نظم المجتمع الذي يعيش فيه هؤلاء الرجال. ففي الوقت الذي يعتقد فيه هؤلاء أنهم لا يسمعون سوى صوت ضميرهم حين يقومون بأحد الأفعال سنكون أفضل منهم حكمًا، لأننا نرى الفعل والشروط الاجتماعية التي تؤدي إليه في آن واحد. ونحن نعلم العلاقة بين هذه الضمائر الفردية وبين الضمير الاجتماعي الذي تعبر عنه. كذلك ندرك حقيقة اقتناعهم، ولماذا وجب أن يوجد هذا الاقتناع.

لكن إذا كانت هذه الاعتبارات صحيحة فإنها تصدق على حالتنا كما تصدق على الحالات الأخرى. ولا نرى لماذا يمكن تطبيق الدراسة العلمية على جميع الأخلاق الإنسانية ولا يمكن تطبيقها على أخلاقنا نحن، وعلى أي أساس يقوم مثل هذا الادعاء. ففي نظر الشعوب المتحضرة في الشرق الأقصى يبدو الغربيون قومًا متبربرين. ولا ريب في أن بعض مظاهر حضارتنا ستبدو في نظر أحفادنا في القرن الخمسين منفرة تمامًا على غرار ما تبدو لنا به حضارة «الداهوميين»(34). وسوف لا تفهم هذه الإنسانية المستقبلة -التي ستكون في أغلب الأمر أكثر علمًا وتسامحًا من الإنسانية الراهنة- أخلاقنا فحسب، بل سوف تدرك السبب في تفسيرنا لهذه الأخلاق على نحو مخالف لها، وسوف تكون أخلاقها مخالفة لأخلاقنا.

(34) Dahoméens نسبة إلى داهومي Dahomy، مستعمرة فرنسية تقع بين نهر النيجر وتوجو على الساحل الأطلنطيقي.

وعلى الرغم من هذه الأسباب، ما زالت فكرة الدراسة الموضوعية العلمية «للطبيعة الاجتماعية» على مثال الدراسة الموضوعية العلمية «للطبيعة المادية» غريبة في مظهرها. فإن المماثلة بين هاتين الطبيعتين تبدو مصطنعة وخاطئة، وهي تخدش الآراء التقليدية التي ما زال

الناس يسلمون بها جميعًا، ونعني بها تلك الآراء التي تجعل الإنسان نقطة اتصال بين عالمين مختلفين يتميز كل منهما عن الآخر (35). أما أحد هذين العالمين فهو العالم الطبيعي الذي تخضع فيه الظواهر لقوانين مطردة. وأما الآخر فهو العالم الخلقي الذي يطلعنا الشعور على وجوده. ويعتقد الناس أن العالم الأول هو العالم الوحيد الذي يمكن الكشف عنه بالعلم الوضعي. أما العالم الثاني فلا يخضع له، ولا يتيح لنا بحوثًا نظرية إلا من نوع آخر. فكلمة «الطبيعة» لا تتناسب إلا مع العالم الأول وحده.

(35) يميل المؤلف إلى التشكيك في التفرقة بين هذين العالمين. ولكن الأدلة التي سيسوقها فيما بعد ليس لها من القوة إلا مظهرها. فهو يرى أن نطاق العلم يتسع ويشمل الآن ظواهر عديدة لم تكن تدخل تحت نفوذه في الزمن الماضي. ونحن، وإن كنا نعترف باتساع نطاق العلم، فإنا لا نستطيع الجزم بحال ما بأن هذا النطاق سوف يشمل كل الحقيقة. إن من حسن السياسة في العلم ألَّا يتخذ المرء أمانيه حقائق واقعية. وهذا ما يميل إليه بريل. (المترجم)

- إن هذه التفرقة ترتبط بفكرتنا الميتافيزيقية عن خلود النفس والإرادة الحرة لدى الإنسان، ولهاتين العقيدتين أهمية رئيسية في حضارتنا. وحينئذ فإنا ندافع عن هذه الفكرة، كما ندافع عن هاتين العقيدتين بحماس بالغ. ولكنا إذا تركنا العاطفة جانبًا، ونظرنا إلى هذه التفرقة من الوجهة العقلية البحتة وجدنا أننا لا نبررها إلا بعناء. فإذا لم يفهم الإنسان من كلمة «الطبيعة» جميع الحقائق الواقعية، بل قصر دلالة هذا المصطلح على هذا الجزء الذي نتصور أنه يخضع لقوانين مطردة، فمن الجرأة أن يزعم تحديد النقطة التي تنتهي عندها هذه «الطبيعة». ذلك بأن هذا الحد قد تغير مرارًا عديدة. فإن ما نسميه «الطبيعة» قد تكوَّن شيئًا فشيئًا في أذهاننا. وفي وسعنا أن نهتدي إلى المراحل المتتابعة التي اجتازتها هذه «الطبيعة» حتى اتسع نطاقها على هذا النحو. وقد وضَّح «لاسفيتز» (36) في كتابه القيم عن «تاريخ النظرية الذرية» بعض مراحل هذا التطور. فهو يبين كيف أن الأجزاء الخارجية للحقيقة التي أدركها الإنسان دائمًا من طريق الإحساس لم تندمج في الطبيعة (حسب المعنى الدقيق لهذا اللفظ)، إلا منذ اليوم الذي تصور فيه الإنسان الظواهر على نحو موضوعي علمي بمعنى الكلمة؛ أي إلا منذ تصور أنها تخضع لقوانين. مثال ذلك أن القدماء كانوا يدركون الضوء والألوان إدراكًا حسيًّا مثلنا. ومع هذا لم يدخل الضوء والألوان حقيقة في فكرتنا عن الطبيعة إلا بعد تحليل الطيف والكشوف الأخيرة في علم الضوء، إذ كوَّنا لأنفسنا في هذه الحالة وحدها فكرة موضوعية عقلية عن هذه الظواهر، عندما أخضعناها بتفكيرنا لبقية قوانين الطبيعة.

(36) Lasswitaz.

وقد سبق أن كشف الإغريق عن قوانين الصوت كما فعل نيوتن ذلك فيما يتعلق بالضوء والألوان. وربما قام عالم طبيعي عبقري بنفس هذا العمل يومًا ما فيما يمس الروائح. وفي ذلك اليوم لن يتغير عدد إدراكاتنا الحسية الممكنة. ومع هذا، فإن مجرد التحديد الموضوعي للإدراكات التي كانت حسية محضة فيما مضى سيغير شيئًا ما في فكرتنا. ويبين لنا مثال علم الضوء مدى اتساع الكشوف التي يمكن الوصول إليها بعد البدء في النظر إلى الأشياء نظرة موضوعية، وهي الكشوف التي ما كان يستطيع الإنسان أن يحدس بها حتى الآن إلا حدسًا انكسار الضوء، وانحرافه، وانعكاسه،) غامضًا، والتي تنمِّي فكرتنا عن الطبيعة على نحو غريب وتحليل الطيف، والأشعة تحت الحمراء، والأشعة فوق البنفسجية، والتأثير الكيميائي للضوء، وأشعة إكس (X)، والنظرية الكهربائية المغناطيسية للضوء وهلمَّ جرًّا.)

وفي العموم تتسع فكرتنا عن الطبيعة وتنمو كلما تجرد أحد أجزاء الحقيقة التي تقع تحت تجاربنا عن فكرتنا الشخصية، لكي يصبح شيئًا موضوعيًّا. وإذن فلا تبقى هذه الفكرة على حالها أبدًا، وليس مضمونها ثابتًا، بل على العكس من ذلك، لم تكف قَط عن التغير منذ العصر السحيق الذي وُلدت فيه، إذ كان من الضروري أن تُولَد. وقد مضى زمن لم يبدُ فيه تتابع الظواهر على نحو مطرد لا استثناء فيه. فقد كانت الأرواح والآلهة تستطيع بتدخلها التعسفي أن تحدث كل شيء تقريبًا، أو تحول دون وقوعه. وفي ذلك الحين كان مجال الطبيعة أضيق ما يكون، هذا إذا فرضنا أن الإنسان الأول كان يكوِّن لنفسه فكرة ولو غامضة عن الطبيعة. وحينئذ فكان هذا المجال أقل مجال ممكن. ثم وُجد شيئًا فشيئًا، وكبر، وأصبح يضم اليوم أكبر جزء ممكن من الأشياء التي تقع تحت حسِّنا في المكان. ولكن بأي حق، وعلى أي أساس يمكننا أن نحدد منذ الآن أكبر حد ممكن لا يستطيع هذا المجال تجاوزه؟ ولماذا نقضي سلفًا بإخراج أحد أجزاء الحقيقة -كالظواهر الاجتماعية- من الطبيعة التي نتصورها على هذا النحو؟ فهل السبب في ذلك أننا لا نشعر اليوم بالحاجة إلى إدخالها في نطاق الحقيقة؟ أو أن عاطفة فطرية تحول دون ذلك الأمر؟ أسباب واهية! لأن تاريخ العلوم يرينا -من دون أن نكون في حاجة إلى نقد الوظيفة التي ينسبها الناس هنا إلى هذه العاطفة- أن العقل الإنساني يشعر بالرضا عن الفكرة العقلية عن العالم، تلك الفكرة التي انتقلت إليه عن طريق السلف، وهو يميل إلى الاحتفاظ بالتراث العقلي الذي نقل إليه، من دون أن يبدله. فبدلًا من أن يرغب أو ينادي بالتوسع في الفكرة التقليدية عن

الطبيعة، نراه لا يكاد يقبل، من دون مقاومة، التوسع الذي يعرض عليه، وهو لا يقبله إلا بعد زمن يختلف قصرًا وطولًا.

وإذن ليس هناك ما يحول منطقيًّا دون الاستمرار في عملية تجريد الظواهر من الآراء الشخصية، وليس هناك ما يحول دون دخول أجزاء جديدة من الحقيقة الواقعية إلى فكرتنا العقلية عن الطبيعة، ودون النظر إلى هذه الأجزاء، منذ الآن فصاعدًا، على أنها خاضعة لقوانين مطردة. وعلم الاجتماع العلمي يحقق فتحًا من هذا القبيل، وما يلقاه من مقاومة أمر عادي، وكان من الممكن توقعه. فليست التفرقة الفاصلة بين عالم «الطبيعة المادية» وبين العالم الخلقي إلا مظهرًا من مظاهر هذه المقاومة.

وقد قيل أيضًا إنا نستطيع الحديث عن القوانين إذا كان الأمر بصدد ظواهر يزوِّدنا التاريخ بمعظمها؛ أي بصدد ظواهر نعرفها عن طريق الرواية -وهي مظنة للريب- والتأويل الذي تقتضيه كل رواية. هذا إلى أن هذه الظواهر لا تحدث إلا مرة واحدة ولا تتكرر أبدًا على نمط واحد. أما الرد على النقطة الأولى فنجده في العلوم التي مرَّت عليها قرون حتى الآن، مثل علوم فقه اللغة التي لم تعتمد إلا على الرواية. فإنها تقرر قوانين لا مجال للشك فيها. أما فيما يمس بالاعتراض الثاني ففيه كثير من التجني. فلقد قال «ليبنتز» فيما مضى بأنه لا يوجد في الطبيعة كائنان متماثلان من كل وجه. ولذا فالمميزات الفردية البحتة التي لا يمكن إغفالها في كل شجرة وفي كل حيوان وفي كل إنسان تهم الفنان على وجه الخصوص. أما العالم فيحاول الكشف عن العناصر الدائمة خلف أوجه الخلاف الفردية، وهي القوانين. وهو يحقق الآن هذا الهدف في علم الحياة، على الرغم من الصعوبات القصوى التي تنطوي عليها البحوث العلمية في هذا المجال. فالقول بأن العالم لن ينجح أبدًا في الوصول إلى هذه القوانين عندما يدرس الظواهر الاجتماعية قول يدل على الجرأة في الأقل.

وكما أننا نكوِّن تقريبًا لأنفسنا عن جميع الحقائق الموجودة في الفضاء فكرتين تتميز كل منهما عن الأخرى: إحداهما حسية شخصية، والأخرى معنوية موضوعية، وكما أن الأصوات والألوان موضوع لعلم الطبيعة، وكما أننا ألفنا أن نتمثل ما نشعر به من حرارة وضوء على أنه موجات أثيرية من الوجهة الموضوعية من دون أن تتنافى إحدى هاتين الفكرتين مع الأخرى، بل من دون أن تكون مضادة لها، كذلك نستطيع أن نكوِّن لأنفسنا في آن واحد فكرتين عن الحقيقة الخلقية: إحداهما ذاتية والأخرى موضوعية. فمن جانب نستطيع أن نخضع لتأثير الحقيقة

الاجتماعية التي تغمرنا موجاتها، وأن نحس بأنها تتحقق في شعورنا الذاتي، ونستطيع من جانب آخر أن نقف في هذه الحقيقة التي نتصورها بطريقة موضوعية على العلاقات المطردة التي تعتبر قوانينها. وسيصبح وجود هاتين الفكرتين لدينا في وقت واحد شيئًا مألوفًا، ولن يؤدي ذلك إلى إثارة صعوبات أكثر مما قد نجده فيما يتصل بالعالم الخارجي. فهل أدى تقدم دراسة الأصوات إلى تجريد شيء من قوة تأثيرها الانفعالية؟ وهل كفت الألحان العديدة المتنوعة لدى موسيقى من طبقة «بتهوفن» أو «فاجنر» عن إمتاع آذاننا عندما كشف «هيلمهولتز» عن النظرية الطبيعية الخاصة بطبيعة الصوت؟ ولسنا أقل إحساسًا بلطافة الألوان ورونقها منذ استطاع علم الضوء تحليلها. كذلك لن تفقد الحياة الداخلية للضمير الخلقي شيئًا من حدتها أو أصالتها -التي لا يمكن تغيير طبيعتها- عندما يزوّدنا علم الظواهر الخلقية بفكرة موضوعية عن هذه الحياة فيما بعد، .ويدمجها في الطبيعة

قد يُقال كذلك: إن هناك فارقًا بين الطبيعة المادية والطبيعة الخلقية. فيمكن القول بأن الأولى تفرض نفسها على الإنسان من الخارج، وتظل دائمًا على حالها، ولا تكترث بوجوده. فتحدث الظواهر في باطن الأرض الذي لا يقع في متناول أيدينا طبقًا لقوانين محددة، كما هي الحال في الظواهر التي تحدث على سطحها. ولكن الأخلاق واللغات والديانات والفنون -أو النظم الاجتماعية باختصار- من نتاج الإنسان، وهي أثر لنشاطه وشاهد عليه. وقد انتقل هذا الشاهد جيلًا بعد جيل. وفي الجملة نقول: إن هذه النظم هي مادة تاريخه، وهي تختلف باختلاف هذا التاريخ. فكيف يمكن التوفيق بين هذا الاختلاف الزماني والمكاني وبين الصفة الجوهرية في الطبيعة، وهي الاطراد التام المستمر على نمط واحد؟

فنقول: ليست هذه الصعوبة إلا تعبيرًا جديدًا عن الاعتراض الذي سبق لنا فحصه. وهي ترجع إلى الشك مبدئيًّا في هذا الأمر، وهو أنه ليس من الممكن أن تصبح الظواهر التي يتمثلها التفكير الساذج موضوعًا لفكرة عقلية، ولعلم جدير بهذا الاسم، لأن هذا التفكير البدائي يرى أنها شديدة التنوع إلى أقصى حد، وأنه يستحيل عليه قياس بعضها ببعض. ومن الأكيد أنه لا يمكن أن تكون موضوعًا لهذا العلم في تلك الحالة. ولكن يكفي أن نعدها إعدادًا خاصًّا يسمح بالنظر إليها على أنها أشياء موضوعية وأن نكشف عن قوانينها المطردة حتى يمكن أن تصير موضوعًا علميًّا، وليس قولنا هذا فرضًا من الفروض، فلم تنشأ علوم الميكانيكا والطبيعة والعلوم الطبيعية الأخرى على هذا النحو فحسب، بل يمكن أن نقول ذلك أيضًا عن علم اللغات وعلم الأديان والعلوم الأخرى

من هذا النوع. ويبقى علينا أن نعترف أن الطرائق الموضوعية الراهنة ما زالت ناقصة جدًّا، بل معدومة فيما يمس معظم طوائف الظواهر الاجتماعية. لكن إذا أراد المرء أن يقول فقط بأن علم الاجتماع ما زال في مرحلة تكوينه فلن ينكر عليه أحد قوله، إلا هؤلاء الذين يريدون البرهنة ببحوثهم على أنه ليس علمًا. فالنقطة الرئيسية هي أن الحقيقة الخلقية يجب أن تدمج منذ الآن فصاعدًا في الطبيعة، ومعنى هذا أنه يجب إدراج الظواهر الخلقية بين الظواهر الاجتماعية، وأن تُعتبر الظواهر الاجتماعية في جملتها موضوعًا لبحث علمي مثل الظواهر الطبيعية الأخرى، وأن تدرس بنفس الطريقة التي تدرس بها هذه الظواهر.

وهكذا، تصير العلاقات بين «النظرية» و«التطبيق العملي» في الأخلاق طبيعية وممكنة الفهم. وفي هذه الحالة، أو في غيرها من الحالات الشبيهة بها، يخضع العمل القائم على أسس عقلية لتقدم المعرفة العلمية عن الطبيعة. ومن الواجب أن يأتي هذا العمل العقلي، إن عاجلًا وإن آجلًا، لكي يعدِّل العمل الفطري الذي نشأ عن الحاجات المباشرة للسلوك. فنحن نخرج من هذا الخلط المعقد الذي قادتنا إليه فكرة «علم الأخلاق» أو «الأخلاق المحضة» أو «علم الأخلاق النظري»، وهو العلم الذي كان يجب أن يكون معياريًّا ونظريًّا في الوقت نفسه، من دون أن يستطيع تحقيق هذين الأمرين معًا. فكل من الناحية النظرية والمعيارية تنفصل عن الأخرى وفقًا لطبيعة الأشياء. فمنذ الآن لا ينحصر المجهود النظري في تحديد «ما ينبغي أن يكون»؛ أي أنه لا ينحصر حقيقة في تحديد الأوامر، بل ينصب، كباقي العلوم الأخرى، على حقيقة موضوعية واقعية؛ أي على الظواهر الخلقية، وعلى الظواهر الاجتماعية الأخرى التي لا تنفصل عنها. وليس لهذا العلم غاية مباشرة إلا تحصيل المعرفة، وشأنه في ذلك أيضًا شأن أي علم آخر. فإذا بلغت هذه المعرفة درجة خاصة من النمو سمحت للمرء بأن يؤثر بطريقة منهجية وعقلية في الظواهر التي سبق الكشف عن قوانينها.

وهكذا يختفي «علم الأخلاق النظري»، ذلك العلم المزعوم. أما «الأخلاق العملية» فتبقى حقيقة واقعية. وتصبح موضوعًا للبحث العلمي الذي يُسمَّى علم الاجتماع، وهو العلم الذي سيأخذ في دراسة الحقيقة الأخلاقية دراسة نظرية. وستسمح هذه الدراسة النظرية فيما بعد بتطبيقات؛ أي بإدخال تعديلات على السلوك الخلقي الذي يوجد بالفعل. وسيؤدي تحوُّل «العلوم الخلقية» إلى نتائج عديدة في مجال التفكير وفي مجال السلوك أيضًا. ولا نستطيع أن نلمح حتى الآن سوى المرحلة التمهيدية لهذا التحوُّل.

الفصل الثاني

ما المذاهب الأخلاقية النظرية في الوقت الحاضر؟

- 1 -

تختلف المذاهب الأخلاقية بعضها عن بعض في جانبها النظري، وتتفق من جهة الأوامر الخلقية التي تقررها - تفسير هذه الظاهرة. ليس من الممكن أن تنحرف الأخلاق العملية عن الضمير الخلقي السائد في زمنها - وإذن لا يستنبط العمل هنا من النظرية، بل تضطر النظرية، على العكس من ذلك، إلى البحث عن أسس عقلية تبرر بها الأخلاق العملية الموجودة بالفعل.

أَلِف «بول جانيه»(37) أن يقول: يخطئ الناس في تعليم الأخلاق عندما يبدأون بالأخلاق النظرية، لكي ينتهوا إلى الأخلاق العملية. وقد كان يرى أنه ينبغي البدء بهذه الأخلاق الأخيرة لكي نصعد إلى النظرية فيما بعد. ولما أراد «بول جانيه» أن يدعم وجهة نظره لم يعتمد فحسب على أسباب تربوية يمكن التكهن بها، بل اعتمد أيضًا على التفكير في هذا الأمر من الناحية الفلسفية، فوجد أن المذاهب الأخلاقية النظرية تختلف فيما بينها، في حين تتفق الأخلاق العملية. فليس من الممكن التوفيق بين مختلف المذاهب الأخلاقية -وكل منها يبرهن على فساد غيره من المذاهب من جهة المبادئ- ولكنها تتفق على الواجبات التي يجب القيام بها.

37) Paul Janet.

والواقع أن ما أشار إليه «جانيه» هو الحقيقة بعينها. ونحن لا نستطيع إنكار هذه الحقيقة، وهي أن مختلف المذاهب الأخلاقية، في عصر بعينه وفي حضارة بعينها، تؤدي بصفة خاصة إلى أوامر أشد ما تكون تشابهًا فيما بينها بالقدر الذي تبدو به النظريات أشد ما تكون اختلافًا. ولا شك في وجود بعض الحالات الاستثنائية. مثال ذلك المذاهب الأخلاقية التي يمكن تسميتها بالمذاهب الغريبة أو الشاذة (مثل المذهب الخلقي الكلبي(38) في العصر القديم أو المذهب الخلقي لدى «نيتشه» في العصر الحديث. ولكن هذه المذاهب نادرة، ولا تؤثر إلا في طائفة ضئيلة من الجمهور، وهي طبقة مرهفة الحس تستطيع أن تعير آذانها إلى نصائح عملية تثير حب الاطلاع لديها، من دون أن تطابق بين هذه النصائح وبين سلوكها مباشرة. وليست هذه المذاهب الشاذة في أكثر الأحيان نظريات خلقية حقيقية -أي محاولات منظمة لوضع مذهب جديد- بقدر ما هي احتجاج ضد العادات العتيقة أو الرياء الخلقي. وقد تكون أحيانًا مجهودًا يبذله أصحابها ويريدون به هز الضمائر التي تستنيم إلى بعض الصيغ الفلسفية البالية التي تتملق حس الجمهور. فإذا

تركنا جانبًا هذه النظريات الثورية التي تؤدي وظيفة عظيمة الفائدة، في كثير من الأحيان، وجدنا أن المذاهب الأخرى تتفق في مجال العمل مهما بدا من اختلافها في مجال النظر. وقد لوحظ هذا الاتفاق في المدارس القديمة الشهيرة. فلما كان «الرواقيون» و«الأبيقوريون» أعداء في مجال المبادئ أسسوا مذهبيهم على آراء في الطبيعة متضادة تمام التضاد. ولكنهم انتهوا إلى تقرير نفس السلوك في أغلب الحالات. وكان يطيب «لسنيكا»(39) أن يستمد -كما نعلم- صيغه تارة من «أبيقور» وتارة من «زينون»، من دون تفرقة ما.

38) La morale Cynique.

39) Sénèque.

ونجد نفس الشيء لدى الأخلاقيين المحدثين، فبمجرد أن يصبح الأمر خاصًّا بالناحية العملية يفسح الاختلاف التام بين المذاهب مكانه لاتفاق يكاد يكون عامًّا. فلننظر إلى مجموعة المذاهب التي درسها «فوييه» في كتابه: «نقد المذاهب الأخلاقية المعاصرة»(40). أفليس لهذا النقد مغزاه الكبير إذا وجدنا أنه يكاد ينصب، من دون استثناء ما، على الجانب النظري في هذه المذاهب. ويبدو بحسب الظاهر أن «فوييه» يفكر أنها تختلف فيما بينها من هذا الجانب وحده. فكل مذهب خلقي، سواء أكان قائمًا على مبادئ «كانط» أم نقديًّا أم نفعيًّا، أم متشائمًا، أم وضعيًّا، أم ثوريًّا، أم روحيًّا، أم دينيًّا، يدافع دفاع الغيور عن أصالة مبدئه النظري ضد اعتراضات المذاهب الأخرى. ولكنه لا يتردد في استخدام نفس الصيغ التي تستعملها المذاهب المنافسة له لكي يحدد القواعد التي توجه السلوك، والأوامر الأخلاقية الخاصة بالعدل والإحسان. وقد سبق أن وجه «شوبنهاور» الانتباه إلى هذا الاتفاق الذي لا محيص عنه. فقد كان يقول: «ما أعسر أن نضع أسس الأخلاق، وما أيسر أن نعظ بها!». وليس ثمة سر خفي في القواعد الأخلاقية العامة: «أعطِ كل ذي حقٍّ حقه، لا تضار أحدًا، ساعد الجميع ما استطعت إلى ذلك سبيلًا»(41). فهناك اتفاق بالإجماع كفيل باحترامها. ولم يفكر «شوبنهاور» لحظة واحدة في أن مختلف الأخلاق العملية يمكن أن يضاد بعضها بعضًا. ويبدو له بداهة أن نفس القواعد الخلقية توجد في كل مكان. أما «جون ستيوارت مِل» فيلحظ من جانبه أن القاعدة الكبرى في مذهبه النفعي تختلط بالقاعدة التي جاء بها الإنجيل: «أحبب غيرك كنفسك». وقبل ذلك بقرنين من الزمان بيَّن «ليبنتز» الاتفاق من الوجهة العملية بين المذهب الأخلاقي العقلي وبين الأخلاق الدينية حين قال: «إن مَنْ يحب الله يحب الجميع»(42)، ومن اليسير -لو شئنا- أن نذكر أمثلة عديدة أخرى.

40) Fouillée. Cri ique des Systèmes de morale contemporaine.

41) Suum cuique tribue. Neminem læde. Imo onnes quantum potes juvas.
42) Qui Deum amat, amat omnes.

ولا ريب في أن الأساس المشترك بين المذاهب يتشكل بصور مختلفة تبعًا للمذهب الذي يوجد فيه. أضف إلى ذلك أيضًا أن أصالة ومزاج كل فيلسوف يطبعان مذهبه بطابعهما. أما أوجه الخلاف فتظهر في النقط الفرعية في الأخلاق العملية. فمثلًا يرى «كانط» أن الكذب هو الجرم الخلقي بمعنى الكلمة، وليس ثمة عذر يشفع فيه. أما «شوبنهاور» فيرى على العكس من ذلك -وهو متفق في وجهة نظره مع عدد كبير من الأخلاقيين الإنجليز في هذه المسألة- أن الكذب لا يوصف بأنه رذيلة أو فضيلة. ولذا فهو مباح في عدد خاص من الحالات. ويذهب «سبنسر» إلى أن الإحسان، كما تقرره الأخلاق المسيحية، مضاد لطبيعة المجتمع ولا يمكن تنفيذه. ولكن هذه الاختلافات لا تضعف قوة الاتفاق بين مختلف المذاهب في المسائل الرئيسية. فلا توضع القواعد العامة موضع المناقشة مطلقًا: «لا تضار أحدًا، ساعد الجميع...»، بل لا تناقش سوى التطبيقات العملية التي يجب القيام بها في إحدى الحالات التي يتوقع حدوثها. وذلك هو أيضًا رأي «سد جويك» فقد بيَّن لنا بالتفصيل في كتابه «مناهج الأخلاق»(43) كيف تنتهي المذاهب الأخلاقية التجريبية أو القائمة على الحدس إلى الاتفاق تقريبًا إذا نظرنا إلى الناحية العملية، رغم التضاد بين مبادئ هذين النوعين من المذاهب.

43) M. Sidgwick, Methods of Ethics.

حقًّا ليس هذا الاتفاق وليد الصدفة، بل يجب أن يكون راجعًا إلى بعض الشروط الخاصة التي يجب على الأخلاق العملية تحقيقها، والتي تفرض عليها هذا الاتفاق الذي يكاد يكون بالإجماع. وهذا هو ما يحدث في الحقيقة. فلربما كان الفلاسفة لا يعنون كثيرًا بالاتفاق فيما بينهم من الوجهة النظرية، ولكنهم يحرصون حرصًا شديدًا على ألَّا يتنكر لهم الضمير الخلقي العام عندما يقومون بتقرير الأخلاق العملية. هذا إلى أن معظمهم يُعنى في تفكيره النظري المحض بألَّا يتناقض تناقضًا صريحًا مع «الرأي العام». وكلما كان أحد المذاهب غريبًا في مظهره بذل جهده، لكي يبين أن الرأي العام يقول في الواقع مثل ما يقول، ولكن بلغته الخاصة. ولو كان الرأي العام يستطيع التعبير عما في نفسه؛ أي لو كان يستطيع توضيح وتنمية الآراء التي ينطوي عليها ضمنًا، لانتهى إلى هذا المذهب. ولا يرجع السبب في هذا الاهتمام بكسب الرأي العام إلى الرغبة في عدم تنفير أحد وفي جلب الأنصار فحسب، بل يعبر أيضًا عن حاجة يشعر بها تفكير الفرد، وهو أن يقتنع التفكير نفسه بأنه يعبر عن حقائق تصدق بالنسبة إلى عقول جميع الناس. ومن

الأولى أن يكون الأمر كذلك إذا كانت المسألة خاصة بالأخلاق العملية. فمهما يكن من طموح الكاتب الأخلاقي إلى الظهور بمظهر المبتكر الأصيل فهو لا يذوق للراحة طعمًا إلا إذا كانت المبادئ العامة التي يحدد صيغها أمرًا يسلم به الضمير العام سلفًا، إذا صح هذا التعبير. وإذا كانت هناك مذاهب أخلاقية تقوم على التفكير الفلسفي النظري، حتى تكون في غنى، بحسب الظاهر، عن موافقة الرأي العام، وحتى تحتكم إلى قضاة أكثر خبرة واختصاصًا، فإنا لا نجد أبدًا مذهبًا أخلاقيًّا يجرؤ على المناداة صراحة بأنه لا يتفق مع الضمير الخلقي المعاصر له على المسائل العملية. فعندما أراد «فورييه»(44) وأتباع «سان سيمون»(45) تعديل القواعد الأخلاقية الجنسية زعموا تبرير خروجهم على الأخلاق العملية المألوفة بأنهم يعتمدون على نفس المبادئ التي تقوم هذه الأخلاق على أساسها. فبدلًا من أن يتجهوا إلى الرأي العام اتجهوا إلى الطبقة الأكثر ثقافة، ونادوا بحق الجنسين في المساواة من الناحية الخلقية، كما أنهما يتساويان أمام القانون. وكانت فكرة المناداة «برد الاعتبار إلى المرأة» تعد في جانب منها، على الأقل، ضربًا من الاحتجاج ضد إخضاع المرأة للرجل من الناحيتين الخلقية والقانونية. وعلى ذلك، فإن مذهب «سان سيمون» يستند، كما كانت تستند جهود الاشتراكية كلها في ذلك العصر، إلى الرأي «العام» الذي لم يكن يسأم من المناداة بحظ أوفر من العدالة في العلاقات الإنسانية.

44) Fourier.

45) Saint-Simoniens.

ومما سبق نستخلص النتيجة الآتية وهي: أن المذاهب الأخلاقية العملية تتفق فيما بينها في وقت معين، لأنه يجب أن تتفق مع الشعور العام في هذا الوقت نفسه. أما المذاهب الأخلاقية النظرية ذات الطابع المجرد فلا تهم هذا الشعور بصفة مباشرة، ولذا فلها أن تختلف فيما بينها، من دون أن تثير قلقه.

وإذا كان الأمر كذلك بدت العلاقة بين «النظرية» و«التطبيق العملي» في الأخلاق غريبة كل الغرابة، إذ يجب في كل مجال آخر أن تُكْتسب المعرفة النظرية أولًا، وليس من الممكن أن تأتي التطبيقات العملية إلا بعد تحصيل هذه المعرفة. وهي تأتي بضروب من القياس التي يختلف تعقيدها قلة أو كثرة. أما في حالة الأخلاق فيبدو، على العكس من ذلك، أن «التطبيق العملي» مستقل عن النظرية، وليس ثمة ما يدل على أن هذه الأخيرة سابقة له. وتدعونا الأسباب جميعها إلى القول برأي مخالف. فليس من الممكن أن يكون الأمر هنا بصدد طريقة قياسية ننتقل بها من

المبادئ النظرية إلى النتائج العملية، إذ كيف يمكن أن تؤدي هذه الطريقة القياسية إلى تطبيقات بعينها إذا كانت تبدأ حقيقة من مبادئ متضادة؟ فلو كانت هذه الطريقة صحيحة في مذهب من المذاهب التي تختلف فيها آراء الفلاسفة لكان لهذا المذهب، من دون ريب، من القوة ما يكفي لإبطال المذاهب الأخرى. ولكن هذه النتيجة لم تتحقق قَط. وإذن يجب الاعتراف بأن التطبيقات في الأخلاق ليست هي التي تستنبط من النظرية، بل على العكس من ذلك توجد قبلها، وتُتخذ أساسًا تُبنى عليه النظريات.

ولو شئت لشبَّهت المذاهب الأخلاقية النظرية بخطوط بيانية يجب أن تمر بعدد خاص من النقط. وهذه النقط تعبر عن القواعد الكبرى في الناحية العملية، وعن ضروب السلوك التي تفرض نفسها فرضًا قاهرًا على الضمير الخلقي العام في زمن معين. هذا إلى أن هذه الأساليب من السلوك يحدد بعضها بعضًا بقدر ما. مثال ذلك أن تركيبًا معينًا للأسرة يفضي ضرورة إلى نتائج خاصة في التشريع والأخلاق. هذا من جانب، ومن جانب آخر أستطيع تشبيه الصفات العامة جدًّا للطبيعة الإنسانية -سواء أكانت مادية أم خلقية- والشروط الدائمة للحياة الاجتماعية بسطح مشترك ترسم فيه تلك الخطوط البيانية. وبديهي أنه من الممكن أن عددًا كبيرًا من هذه الخطوط البيانية يحقق الشروط المطلوبة، ومعنى هذا أنه يمكن رسمها في هذا السطح المشترك، كما يمكن أن تمر بالنقط المحددة عليه. كذلك يمكن أن تقدم عدة مذاهب أخلاقية بوظيفة النظرية تجاه الأخلاق العملية التي توجد قبلها. وستكون هذه المذاهب جميعها تفسيرات ممكنة القبول للقواعد الأخلاقية، مع أن هذه الأخيرة لا تدين لها بشيء من نفوذها، وستكون هذه المذاهب جميعها مقبولة، إن لم تكن مقنعة، وذلك بشرط أن يقرر أصحابها نوعًا من العلاقات القياسية الظاهرية بينها وبين الناحية العملية.

وعلى هذا النحو وحده يمكن تفسير غرابة هذه الظاهرة، وهي كيف يمكن استنباط أخلاق عملية يقينية من نظرية ما برحت مظنة للريب. وقد كان من الممكن ألَّا تقف دهشتنا من هذا الأمر الغريب عند حد لولا أن إحساسنا بالدهشة يقل كثيرًا بالنسبة إلى الأشياء المألوفة -يا للعجب!- إننا لا نعرف الأساس الذي يُبنى عليه الإلزام الخلقي -أو إذا شئت أن تضع المشكلة على طريقة القدامى- إننا نجهل الخير الذي يجب أن يكون غايتنا القصوى. ففريق يقول إنه السعادة، وفريق آخر ينادي، عن خبرة ويقين، إنه في طاعة الله، أو في البحث عن الكمال، أو تحقيق المصلحة «الخاصة» أو العامة. ومع ذلك، فإن هذا الاختلاف الخطير في تحديد الغاية لا

يفضي ولا يسمح بأي تردد في الناحية العملية. فسواء أكنت من أتباع «كانط»، أو من أنصار المذهب الروحي، أو المذهب النفعي، فلن يترتب على هذا الأمر أي خلاف في الحكم الذي يصدره الآخرون، أو أصدره أنا على أفعالي. فإذا استهجن جميع الناس سلوكي باعتبار أنه منافٍ للخلق فليس يجديني نفعًا أن أبين أن هذا السلوك يتفق مع المذهب الذي أعتنقه، والذي أرى أنه لا يحتاج إلى توضيح، وتكون النتيجة الوحيدة التي سأحصل عليها، هي: أن أظهر أمام الناس بمظهر المنافق الذي يصبغ أفعاله السيئة بصبغة الأسباب الشريفة، وأن أجر على مذهبي الخُلقي نفس الاستهجان الذي ينصب على أفعالي.

ويكفي أن تكون إحدى النظريات على غير وفاق مع ما يتطلبه الضمير الخُلقي العام حتى نحكم عليها بأنها سيئة، وحتى لا نتردد في الحكم عليها بأنها نظرية فاسدة. وقد تكون إدانة إحدى النظريات أمرًا مشروعًا، وقد لا تكون كذلك، أو نقول، في الأقل، بأن هذه السيطرة التي يباشرها الرأي العام على النظريات باسم الأخلاق العملية تعادل، في الواقع، الاعتراف بأن الأخلاق العملية هي صاحبة الكلمة العليا. فإذا كنا نجهل حتى الآن الصفات الإيجابية للمذاهب الأخلاقية النظرية، فإنا نعلم صفاتها السلبية. فليست هي التي تضع المبادئ الموجهة للعمل الخلقي، سواء أزعمت لنفسها هذا الحق أم لم تزعمه.

- 2 -

ينجم عما سبق: (1) أن الضمير العام قلما يكترث بالجدل النظري الذي يثيره الفلاسفة حول المسائل الأخلاقية إلا في القليل النادر. (2) أنه لم تحدث ضروب من النزاع بين هذا التفكير وبين العقائد الدينية. (3) أن علم الأخلاق النظري يزعم أنه يكفي نفسه بنفسه، وأن لديه حلولًا لجميع المشكلات، وليست تلك حال أي علم من العلوم الأخرى. والواقع أن تطور الأخلاق العملية هو الذي يدعو شيئًا فشيئًا إلى ظهور عناصر جديدة في النظرية الأخلاقية.

هناك عدد خاص من الظواهر يؤكد صدق تفسيرنا لطبيعة العلاقة الحقيقية بين المذاهب الأخلاقية النظرية وبين الأخلاق العملية، وليس من اليسير تفسير هذه العلاقة على نحو آخر.

أولًا: من النادر جدًّا أن يُهاجم مذهب أخلاقي باسم الضمير، ومع ذلك فلما كانت المذاهب الأخلاقية يضادُّ بعضها بعضًا، ولما كانت مبادئها تتنافى فيما بينها فقد يبدو من الضروري أنه: إذا أدت بعض هذه المذاهب إلى نتائج يمكن قبولها من الوجهة العملية وجب أن تُترك المذاهب الأخرى جانبًا، لأنها تؤدي إلى نتائج مضادة. ومما لا ريب فيه أن الفلاسفة لم يهملوا دائمًا استخدام هذه الحجة ضد خصومهم. فإذا أراد أنصار «مذهب الواجب» أن يدحضوا كلًّا من

«مذهب اللذة» و«مذهب المنفعة» لم يعدموا أن يبينوا أن هذين المذهبين يفضيان إلى نتائج لا يستطيع الضمير الأخلاقي قبولها. ولكن حماة هذين المذهبين لا يعترفون بصحة النتائج القياسية التي استنبطها الآخرون من مذهبيهم، ويزعمون على خلاف ذلك، أن مذهبيهم يقودان، على وجه الدقة، إلى القواعد التي يطالب بها الضمير الخُلقي. وإذا وجهوا التهمة نفسها إلى خصومهم تملكهم الزهو بدورهم عندما يرون أن «مذهب الواجب» لا يشبع بحال ما مطالب هذا الضمير. وإذن فهذا اعتراض تتقاذفه المذاهب فيما بينها، ويوجهه كل منها إلى غيره، ظانًّا أن الحق في جانبه؛ وذلك لأن هذه المذاهب جميعها تعجز عن البرهنة على أن القواعد الخلقية العملية تستنبط فعلًا من مبادئها. وجميع هذه المذاهب ظالمة في تجنيها على ما عداها من المذاهب الأخرى، لأنها توجه همها في الواقع إلى مسألة بعينها، وهي الحرص على ألَّا تخدش أوامرها الضمير الخلقي في العصر الذي توجد فيه.

ولذا فعلى الرغم من شدة الخلاف الظاهري بين النظريات الأخلاقية -وبخاصة لدى المفكرين المحدثين- نرى أنه يندر جدًّا أن ينشأ مذهب يخدش الضمير الخلقي، أو يثير حتى مجرد السخط أو الاستهجان العام. فمهما يكن من شذوذ المبدأ الذي يعتمد عليه الأخلاقي، ومهما يكن من عسر فهمه، فإن صاحبه لا يعدم سبيلًا، في أثناء تحديد مذهبه، إلى إدخال العناصر التي بدا أنه يهملها في أول الأمر. فينتهي، من دون استثناء ما إلى القول، على غرار أصحاب المذاهب الأخرى، بأن مذهبه لا ينكر على الضمير الخلقي أي مطلب يريد إشباعه. فكأن بعض الخطوط البيانية التي فرضنا وجودها آنفًا يتشكل بأشكال غير مألوفة أو شاذة، من دون أن يغفل تحقيق الشروط المطلوبة، وهي التي تمر بالنقط التي سبق تحديدها.

وهذا هو السبب في أن الغرابة الظاهرية لأحد المذاهب لا تثير قلق أحد ما، ما دام الأمر بصدد إحدى النظريات. ولا يؤدي هذا المذهب إلى نتيجة مباشرة سوى أن يضع مسألة ما موضع النقاش الفلسفي. ولكن يتبدَّل الأمر غير الأمر إذا احتوى هذا المذهب على شيء يهم الناحية العملية بطريقة مباشرة، أو إذا اتجه إلى إدخال عنصر جديد على الظواهر الخلقية أو التشريعية، فسرعان ما يحدث رد فعل من أشد ردود الأفعال عنفًا. ومثال سقراط دليل على ذلك، فلقد كانت فكرته عن الأخلاق، تلك الفكرة التي تخضِع «التطبيق العملي» «للنظرية»، فكرة ثورية من الطبقة الأولى في نظر التقاليد الأثينية (وستكون كذلك بالنسبة إلى وقتنا الحاضر). والدليل على ذلك أيضًا مثال «سبينوزا»(46) الذي صدم صراحة الأخلاق العملية في عصره، عندما نصح مثلًا

بأن يتأمل الإنسان الحياة بدلًا من الموت، وحينما قضى بأن الخضوع رذيلة كالزهو تمامًا. ودليل آخر في مثال «روسو» عندما وضع الامتيازات والحقوق المكتسبة، وحتى حق المِلْكية نفسه موضع المناقشة. ونستطيع، لو شئنا، أن نورد أمثلة أخرى دون مشقة. وسيرى المرء أن السبب الذي يثير احتجاج الناس وغضبهم دائمًا ضد الفيلسوف المعاصر لهم يرجع إلى أنه يعالج مسألة تتصل اتصالًا مباشرًا بالأخلاق العملية.

46) Spinoza.

ثانيًا: مما هو جدير بالملاحظة أن ضروب النزاع بين النظريات الأخلاقية وبين العقائد الدينية كانت نادرة جدًّا. ولكنها كثيرًا ما نشبت بين هذه العقائد وبين التفكير النظري الفلسفي أو العلمي. وقد عرف العصر القديم هذا النزاع، مثلما عرفته أوروبا المسيحية. ولكن هذه الضروب من النزاع زادت بصفة خاصة، منذ عصر النهضة. ويرجع السبب فيها دائمًا إلى أحد الكشوف «العلمية» أو إلى إحدى الطرائق الجديدة في الفلسفة الطبيعية، تلك الفلسفة التي يبدو أنها تناقض الحقيقة التي رفعها رجال الدين إلى مرتبة العقيدة. وهل يجب أن نذكِّر القارئ بأكثر الأمثال شهرة. لقد ذهب «أنكساجوراس»(47) إلى القول بأن الشمس حجر ملتهب، وشك «بروتاجوراس»(48) في قدرة الإنسان على معرفة الآلهة، وبرهن «جاليليو» على حركة الأرض، وحدد «ديكارت» صيغ علم الطبيعة الحديث، وكتب «ديدرو» «رسالة في العميان»، وعرض داروين الفرض القائل بتطور الكائنات. ومن الأكيد أن التقاليد الدينية ستقاوم، في كل مكان، الأفكار والحلول الجديدة التي تظهر شيئًا فشيئًا، بسبب تقدم الفلسفة والمعرفة العلمية، إذا كانت هذه الأفكار والحلول تمس إحدى وجهات النظر التي يقررها رجال الدين في تفسير الكون تفسيرًا ميتافيزيقيًّا، وهو التفسير الذي يتضمن، تبعًا لذلك، بعض الحلول للمشكلات الكبرى في الفلسفة وفي علم الطبيعة.

47) Anaxagore.
48) Protagoras.

ومن ثَم فإذا كانت التقاليد الدينية تستطيع التدخل (إما في أثينا، لأن الديمقراطية الحاكمة كانت محافظة، وإما في مجتمعاتنا الأوروبية، لأن الإيمان الديني يعد عمادًا ضروريًّا للنظام العام)، فإنها ستراقب الفلاسفة والعلماء مراقبة تقوم على الشك في عقائدهم. أضف إلى هذا أن تلك المراقبة مصدر للاضطهاد متى سنحت الفرصة. وليذكر المرء ضروب الحذر المخزية التي وجب أن يلجأ إليها فلاسفة القرن الثامن عشر حتى يخفوا آراءهم، وحتى ينشروها في الوقت نفسه،

وليذكر أيضًا أن هؤلاء الذين وفقوا بين المذاهب الفلسفية(49)، حتى في القرن التاسع عشر، كانت ترتعد فرائصهم حينما كانوا يفكرون في أنهم ربما اتُّهِموا باعتناق مذهب «وحدة الوجود» أو «مذهب الشك» أو «المذهب المادي» بصفة خاصة! وهل انقضى زمن طويل منذ أصبح علم طبقات الأرض وعلم التاريخ الطبيعي وعلم التاريخ العام لا تهتم بأن تبدو على وفاق مع النصوص المقدسة(50)؟

49) مذهب التوفيق -Electisme: مذهب فلسفي أوصى به «فيكتور كوزان» في القرن التاسع عشر. وتنحصر فكرة هذا المذهب في أنه يجب على الفلاسفة أن يختاروا في المذاهب الفلسفية السابقة الآراء التي تبدو لهم أقرب ما تكون إلى الحقيقة، ليؤلفوا منها مذهبًا ولا يلجأوا إلى ابتكار مذاهب جديدة. (المترجم)

50) يرى الغزالي أن الدين الإسلامي لا يتعرض للعلوم الرياضية والطبيعية والفلكية والمنطقية لا إنكارًا ولا إثباتًا، كذلك يأخذ على هؤلاء الذين يحاربون العلم من المسلمين أنهم أصدقاء جهال للإسلام، وأن الضرر الذي يلحقونه بدينهم ربما كان أردأ مغبة مما يفعله أعداؤه العقلاء، لأن من ينكر مثل هذه العلوم أهل لأن يُشك في عقله وفي دينه أيضًا. وهذا رأي أحد أئمة الإسلام في القرن السادس الهجري. (المترجم)

فما السبب في أن حماة الدين لا يظهِرون غضبهم وحماسهم في القتال تجاه التفكير الأخلاقي النظري، وقد عهدنا فيهم شدة الغضب والحماس للقتال حينما يكون الأمر بصدد الفلسفة الطبيعية؟ حقًّا حوربت بعض المذاهب الأخلاقية أحيانًا باسم الدين، ووُصفت بأنها منافية للأخلاق، أو مارقة على الدين في آن واحد. هذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الأمور عن كثب وجدنا أنَّ هناك أسبابًا أخرى لوقوف الدين من هذه المذاهب موقف العداء. مثال ذلك أن نظرية الذرة، أو نظريات الجزئيات التي لا تتجزأ، لمَّا استعادت شيئًا من مجدها السالف في النصف الأول من القرن السابع عشر هاجمها الدين في جانبها الخلقي، ولكن رجال الدين كانوا يقصدون من محاربتهم لأنصار المذهب الأبيقوري الجديد إلى مهاجمة «فاسدي الخلق»؛ أي الملحدين أو المفكرين الأحرار، كما سيسميهم الناس فيما بعد. فلم تكن النظرية التي هاجمها رجال الدين لأنها خطيئة، هي النظرية الأخلاقية في الحقيقة، بل كانت نظرية الذرات التي كانوا يعتقدون أنها تفضي لا محالة إلى الإلحاد. كذلك وجه خصوم الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر هذا اللوم إليهم، وهو أن آراءهم الأخلاقية منافية للأخلاق. ولكن السبب الحقيقي في النزاع كان يرجع إلى تفسيرهم للنصوص الدينية، وإلى تمرُّدهم على سلطة الكنيسة. وفي الجملة كانت الهجمات الموجهة ضد نظرية أخلاقية -من حيث هي كذلك- لبواعث دينية نادرة جدًّا، هذا على فرض أنها وجدت فعلًا.

وهل كنا نصل إلى هذه النتيجة نفسها لو أن البحث العلمي في الأخلاق قد تقدم، كما هي الحال في دراسة الحقيقة الطبيعية؟ أليس من البديهي أنه لو كان الأمر كذلك للقي البحث العلمي في الأخلاق أيضًا عددًا كثيرًا من المناسبات التي تدعو إلى نشوب النزاع؟ بل لربما كانت ضروب النزاع هنا أكثر منها في أي موطن آخر؛ وذلك لأن المعتقدات الخُلقية ما زالت أشد صلة بالعقائد الدينية من الآراء الخاصة عن الطبيعة (أو يصدق ذلك في الأقل بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة). فالتعليم الديني يحتوي على عناصر أخلاقية أكثر مما يحتوي على عناصر ميتافيزيقية. ومع هذا لم يُثِر التفكير النظري الفلسفي في الأخلاق قلق حماة الدين، إذ كانوا يعلمون -فيما يبدو- أنه ليس ما يدعو إلى الخرف من هذا التفكير. فإذا بدأت الدراسات الاجتماعية للأسرة والمِلْكية والعلاقات الاقتصادية والتشريعية بين الطبقات المختلفة توقظ ضروب الحذر، في العصر الحاضر، فذلك راجع إلى أن هذا الجانب من الحقيقة الاجتماعية قد انتزع من «المذاهب الأخلاقية النظرية» حتى يعالج، منذ الآن فصاعدًا، بطريقة موضوعية علمية.

فإلى ذلك الحين لم يكن النزاع قد نشب بعد، ولو نشب فيما مضى لكان نزاعًا «غير ذي موضوع»، فما مادمت «المذاهب الأخلاقية النظرية» كانت تقوم مقام الدراسة العلمية لم يكن للتقاليد الدينية أن يكفهر وجهها، أو تدافع عن نفسها ضدها. فإن ما يهمها هو أن تحتفظ الأخلاق التي يسلم بها الناس جميعًا، والتي تتفق مع هذه العقائد، بسيطرتها على النفوس. وما دامت «المذاهب الأخلاقية النظرية» كانت تنتهي بحيلة قياسية ماهرة -إن قليلًا أو كثيرًا- إلى مطابقة هذه الأخلاق من الوجهة العملية؛ أي ما دامت تتفق مع الضمير الخلقي العام في عصرها لم يكن للتقاليد الدينية أن تخشى ما تزعمه هذه المذاهب لنفسها من طابع فلسفي. وقد جرت الأمور على هذا النحو حتى الآن. وليس ثمة شيء في تاريخ علم الأخلاق يذكِّرنا، ولو من بعيد، بالثورات الفكرية الكبرى التي أدت إلى نتائج لا يمكن حصرها، والتي بعثتها الكشوف العلمية التي قام بها أمثال «كوبرنيق» و«كبلر» و«جاليليو» لتعديل فكرتنا عن العالم الطبيعي، ولمَّا كان التفكير الأخلاقي النظري غير ميال إلى العدوان لم يلقَ من أمره عنتًا. أضف إلى هذا أن المذاهب الأخلاقية تخلع على القواعد التي يسلم بها الناس جميعًا طابعًا عقليًّا يتناسب مع التقاليد الدينية على أكمل وجه، إذ يهمها أن يوجد مظهر للتفكير النظري في الحقيقة الخُلقية، ولكن بشرط أن يكون هذا التفكير نظريًّا بحسب الظاهر فقط.

ثالثًا: إن جميع العلوم النظرية الحقيقية -مهما كانت طبيعة موضوعاتها ومناهجها، وسواء كانت بنت عشرين قرنًا أم وليدة الأمس فقط- تتفق في الاعتراف بهذا الأمر والمناداة به علانية، وهو أن ما تعلمه ليس شيئًا مذكورًا إلى جانب ما تجهله. وهذا حق بالنسبة إلى أدق العلوم الإنسانية وأكثرها تقدمًا، ونعني بها العلوم الرياضية. ونحن نصدر هذا الحكم بناء على قول هؤلاء الذين تقدموا بها إلى أبعد حد. فيجب بالأولى أن يصدق هذا الأمر بالنسبة إلى العلوم التي تعالج موضوعات أكثر تعقيدًا. فما زالت هناك فروع بأكملها في علم الكيمياء تشق طريقها إلى الوجود. ولم تكد تخرج الكيمياء الطبيعية إلى حيز الوجود إلا منذ عهد قريب جدًّا. وما برحت الأمور التي نجهلها في علم الحياة هائلة، فلا يجد فن الطب في القليل الذي نعرفه عن الحقائق البيولوجية إلا عونًا ضئيلًا. وأخيرًا، لم يخرج علم النفس بمعنى الكلمة وعلم الاجتماع من مرحلتيهما التمهيدية إلا منذ وقت قليل. أما علم الأخلاق النظري فيمتاز عن جميع العلوم الأخرى بهذه الميزة الفريدة في نوعها، فهو وحده الذي لا يضع مشكلات عامة أو خاصة إلا استطاع أن يجد لها حلولًا مُرضية -حسبما يهوى! وهو يبدو منذ الآن بمظهر المتمكن في موضوعه بأكمله. فلا يعترف بأن في هذا الموضوع مناطق لم يكشف عنها بعد، أو يمكن أن تستعصي منافذها على وسائله الراهنة في البحث. حقًّا إن لهذا العلم مذاهب شتى تمثله، بعضها قائم على الحدس أو الاستقراء، وبعضها نفعي، وبعضها يتبع مبادئ «كانط» أو غير ذلك! ولكن كل مذهب من هذه المذاهب لا يتردد أبدًا في الظهور بمظهر المذهب الكامل النهائي.

وإذن فهل ينطوي موضوع علم الأخلاق على ذلك الطابع الذي لا نجده في موضوع العلوم الطبيعية، ونعني به طابع البساطة والوضوح التام؟ أو لدينا منهج فعال جدًّا يمكّننا من السيطرة على هذا الموضوع؟ لا سبيل إلى القول بصدق هذا الفرض أو ذاك. فإن استمرار عدة مذاهب أخلاقية يكفي وحده في التخلي عن هذين الفرضين. ومن الأكيد أن نظرة نلقيها على الحقيقة الخُلقية تفهِمنا بما فيه الكفاية أن هذه الحقيقة ليست أقل تعقيدًا، أو أقل غموضًا في نظرنا من باقي الطبيعة عندما لم يكن العلم قد بدأ في تحليلها.

وحينئذ فإذا أعوزتنا براهين أخرى، فإن نفس تعريف المذاهب الأخلاقية النظرية ومزاعمها تكفي في بيان أنها لم تنحُ قَط طريق العلم، ولم تعرض لدراسة الحقيقة الخلقية دراسة موضوعية. وهناك حجة أخيرة تشهد بصدق هذه النتيجة. فإنه يتفق، إن عاجلًا أو آجلًا، أن تؤدي الكشوف العلمية إلى تطبيقات عملية. ويحدث ذلك دائمًا في جميع ميادين الفلسفة الطبيعية،

وفي جميع الميادين التي يتابع فيها العلماء بحثًا نظريًّا حقيقيًّا. وتظل هذه القاعدة على حالها حينما يتقدم العلم تقدمًا كافيًا، وحينما تسمح بذلك طبيعة موضوعه، إذ يقود هذا التقدم إلى تغيرات هائلة في الناحية العملية. وإذا أراد المرء أمثلة على ذلك فستخبره صناعة الآلات، والطب والجراحة بما تدين به للعلوم. ولكن ليس ثمة ما يشبه ذلك في تاريخ الأخلاق. وكيف تستطيع نظرية ما أن تكون سببًا في تقدم الناحية العملية إذا لم يكن البحث النظري مستقلًّا، وإذا كان يخضع دائمًا لهذا الشرط، وهو: أنه يجب عليه ألَّا يؤدي مطلقًا إلى قواعد تصطدم نتائجها بالقواعد التقليدية، أو قد تكون على غير وفاق مع مبادئ الضمير الخلقي العام (وقد يختلف وضوح هذا الشرط شدة وضعفًا، ولكنه شرط حقيقي على كل حال). ولمَّا لم يكن هناك تقدم نظري بمعنى الكلمة (وليس في هذا ما يتنافى مع عبقرية كبار الفلاسفة، إذ لهذه العبقرية حدودها)، فليس من الممكن أيضًا إدخال تعديلات في الناحية العملية بسبب تأثير هذا التقدم «غير الموجود».

وعلى عكس ذلك، نرى أن التأثير يحدث بالأحرى في الاتجاه المضاد، فإن التعديلات التي تطرأ على الناحية العملية هي التي تحدد التغيرات في المذاهب النظرية. وترجع هذه التعديلات ذاتها إلى أسباب عديدة معقدة تؤثر في العادات الخُلقية، وفي طبيعة الأشخاص والأشياء، كما تؤثر بصفة عامة في النظم «الاجتماعية». وهذه الأسباب اقتصادية وديموجرافية[(51)] وسياسية ودينية وعقلية وهلمَّ جرًّا. ولكن ليس معنى هذا أن نظريات جديدة على الإطلاق تخرج إلى حيز الوجود. فمما يحتمل الصدق أن عدد «المذاهب الأخلاقية النظرية» الممكنة محدود. وهو في ذلك كعدد الفروض الميتافيزيقية التي يمكن تصورها. وقد أصبحت جميع المذاهب التي يمكن إنشاؤها معروفة الآن. ومع ذلك فمن الممكن أن تتشكل هذه المذاهب بصور شتى. وحينئذ تُصاغ المشكلات التي تناقشها في صيغ جديدة إلى حد ما. مثال ذلك: أن المذهب الرواقي[(52)] في روما أيام الإمبراطورية ليس هو بعينه المذهب الأخلاقي لدى «زينون»[(53)]ولدى «شيريسيب»[(54)] ولدى «كليانت»[(55)]. لقد بقي هذا المذهب على حاله في قواعده الأساسية، ولكنه تكيف بالبيئة التي نُقل إليها، وهي تلك البيئة التي تختلف اختلافًا كبيرًا عن التربة التي نشأ فيها. كذلك ظل أتباع مذهب «كانط» الجديد[(56)]، في نهاية القرن التاسع عشر، محافظين على المبادئ الموجهة في الأخلاق لدى هذا الفيلسوف، ومع ذلك فإن التأثير المتزايد للمشكلات الاقتصادية الكبرى التي تفرض نفسها في عصرنا الحاضر دعا هؤلاء الأتباع إلى إفساح مجال كبير في مذهبهم (كمذهب

رينوفييه)[57] للأخلاق الاجتماعية، على نحو لم يذهب إليه «كانط» من قبل. ونقول بالاختصار: إن المذاهب الأخلاقية النظرية هي في ذاتها جزء من موضوع العلم الذي يدرس الحقيقة الخُلقية، بدلًا من أن تكون هي العلم نفسه. وقد بيَّن «إسبيناس» تلك الفكرة في كتابه «أصول فن الصناعة»[58]، وهو أحد هؤلاء الذين درسوا فلسفة العمل دراسة أشد ما تكون عمقًا. فعلم الحقيقة الخُلقية هو العلم الذي ترجع إليه دراسة المذاهب الأخلاقية النظرية من جهة علاقتها بالتطور الاجتماعي العام، في زمن معين وفي حضارة معينة.

51) خاصة بالشعوب وحركات السكان.
52) Stoïcisme - مذهب خلقي يرى أن السعادة في القيام بالواجب واحتقار الملذات الحسية، وفي الشجاعة وقت الشدائد.
53) Zénon: مؤسس المذهب.
54) Chrysipe المؤسس الثاني.
55) Cléante.
56) Néo-Kantiens.
57) Renouvier.
58) Espinas, Origines de lea Thechnologie.

- 3 -

القول بأن للأخلاق العملية مبادئها الخاصة والمستقلة عن النظرية - «كارنياد» - الفلسفة الأخلاقية في المسيحية - «كانط» ونقد العقل العملي - مجهود لتقرير الاتفاق بين العقل والعقيدة الأخلاقية. أسباب فشل هذا المجهود.

لم تخفَ الصفات الغريبة للأخلاق النظرية عن أعين الفلاسفة تمامًا. فقد لمح بعضهم بوضوح أن التفكير النظري في الأخلاق يختلف اختلافًا جوهريًا عنه في أي مادة أخرى. ولكي يفسروا هذا الاختلاف قالوا إن حالة الأخلاق لا مثيل لها، وإن «الناحية العملية» لها مبادئها الخاصة التي لا تتوقف على «النظرية».

وفيما مضى، نجد في العصر القديم مذهبًا يعلن عن هذا الرأي ويمهد له. فإن «كارنياد»[59] وأتباعه من الأكاديمية الجديدة يرون أن من واجب الفيلسوف أن يفرِّق بين مجال المعرفة ومجال العمل. أما من جهة المعرفة فليس لدينا معيار للحقيقة. فيجب علينا ألَّا نؤكد هذا الأمر دون ذاك، بل المسلك الوحيد المعقول هو أن نعلِّق حكمنا. ولكننا لسنا عقولًا لا تدرك فحسب، بل نحن أيضًا كائنات حية تغمرنا لجة العمل. فيجب علينا، طوعًا أو كرهًا، أن نجيب عن الأسئلة التي توجهها الحياة إلينا في كل لحظة. وتسمح لنا هذه الضرورة أن نسلم، على درجات متفاوتة، باحتمال صدق إدراكاتنا مثلًا، وهي تلك الإدراكات التي لا نستطيع مطلقًا أن نقرر مطابقتها تمامًا

لموضوعاتها. ومع ذلك فنحن مضطرون من الوجهة العملية إلى أن نتخذ إدراكاتنا نقطة بدء لأفعالنا عندما تتحقق فيها شروط خاصة. فالمسألة لم تصل بعد في نظر «كارنياد» -كما نرى- إلى أن تصير خاصة بأي نوع من اليقين الذي يمكن أن يكون خاصًّا بالأخلاق ومستقلًّا عن المعرفة العقلية؛ وليس ثمة ما يبيح لنا اعتقاد أن فكرة من هذا القبيل قد خطرت في ذهنه. فعلى العكس من ذلك، لا يوجد، في نظره، أي نوع من اليقين. وليس لديه فكرة خلقية اعتقادية تقابل شكه المنطقي في كفة الميزان. ويغلب على الظن، في الأقل، أن الفيلسوف الإغريقي ربما رفض الفكرة القائلة بوجود يقين آخر غير اليقين في المعرفة، لأنه كان يرى أن هذه الفكرة غامضة وغير معقولة. ومع ذلك فقد كان أول من قرر تفرقة فلسفية بين مجال التفكير النظري وبين الناحية العملية، وأول من سلَّم لهذه الأخيرة بالقدرة على إصدار الأحكام، بعد أن أنكر هذه القدرة على التفكير النظري. وكان من الضروري ألَّا تختفي فكرة هذه التفرقة بعد ميلادها. لكنها حُوِّرت تحويرًا بعيد المدى بتأثير الأفكار والعقائد الدينية المسيحية، على غرار ما حدث للفلسفة الأخلاقية في جملتها. ففرَّق الناس بين «التطبيق العملي» و«النظرية». ولم يكن السبب الوحيد في ذلك على حد قول «ديكارت»: «أن أفعال الحياة لا تحتمل، في أكثر الأحيان، أي مهلة، ولأن هناك حقيقة أكيدة جدًّا تقول بأننا، وإن لم نستطع الوقوف على أكثر الآراء صدقًا، فإنه يجب علينا أن نتبع أكثرها احتمالًا للصدق»، بل هناك أسباب جديدة أبعد غورًا. فالعلم يصبح مستقلًّا عن المعرفة في جوهره. وله كرامته وقيمته ومبادئه الخاصة. ذلك بأن مسألة السعادة الأخروية لدى المسيحي تتغلب على جميع المسائل الأخرى. فالقاعدة الأساسية في حياته هي أن يعمل لهذه السعادة. ولكن هذه الأخيرة لا تتوقف فقط على استحقاق الإنسان. فقد يكون هذا الاستحقاق شرطًا ضروريًّا في السعادة الأخروية، لكنه ليس شرطًا كافيًا نظرًا لما وصلت إليه حالة الإنسان من العجز بسبب الخطيئة، فيجب أن يوجد إلى جانب ذلك العفو الإلهي.

(59) كارنياد Carnéade de Cyrène: مات سنة 129 قبل الميلاد. لم يكتب شيئًا. انظر ترجمته في كتاب تاريخ الفلسفة (لإميل بربيه):

E. Bréhier, histoire de la philosophie, T.L. P 286. (المترجم).

لكن إذا كانت السعادة الأخروية لا تتوقف على استحقاق الإنسان وحده فإنها لا تتوقف من باب أولى على علمه، لأن المعرفة ليست فضلًا في ذاتها. وربما ينطوي العلم، فيما يتعلق بالسعادة، على أخطار أكثر مما ينطوي على مزايا. وسيقول أتباع «جانسينيوس»(60) فيما بعد إن محبة العلم ليست أقل تأثيرًا في ضلال النفوس من محبة اللذات الحسية، لكن لمَّا كانت محبة

العلم أقل فحشًا كانت أقل إثارة للحذر، وهي أكثر إعدادًا للغرور. ومع ذلك فهي ليست أقل صرفًا للإنسان عن موضوعه الحقيقي وهو الله. إن مملكة السماء ستكون للجهلاء أكثر منها للعلماء. ومن ثَم فإذا أمكن أن تكون الأخلاق العملية جيدة في غيبة العلم وجب التسليم بأنها تكفي نفسها بنفسها. وإذن فلها مبادئها الخاصة التي لا تخضع للذكاء. ولا يتوقف الكمال الخلقي على العلم، بل على الفضائل التي لا صلة للعلم بها كفضيلة التواضع والطاعة والإحسان. وتلك فكرة جديدة كل الجدة لا نقف لها على أثر في الأخلاق القديمة، تلك الأخلاق التي كان يرى الفلاسفة، في الأقل، أنها لا تتوقف على التفكير في الحياة الأخرى، ولا على الرغبة في «الفوز بالسماء».

(60) Gansènistes «جانسينيست» أتباع جانسينيوس أسقف هولندي، قام بحركة دينية وعقلية انتشرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر وامتدت إلى فرنسا. وتتميز هذه الحركة بالخروج على آراء القديس أوجستين، لأنها رأت أن هذه الآراء تحد من الحرية الخلقية لدى الإنسان. وقد كان باسكال من أتباع هذه الحركة. (المترجم)

ومن هنا نشأ تياران مختلفان في الفلسفة الحديثة، وهما التياران اللذان يمتزجان امتزاجًا شديدًا في كثير من الأحيان، من دون أن يفنى أحدهما في الآخر تمامًا. ويحمل أحد هذين التيارين المذاهب التي تقوم على أساس الذكاء والعقل، والتي تدب فيها من جديد روح التفكير النظري الإغريقي، وتحاول أن تضع أسسًا نظرية لقواعد السلوك. أما التيار الآخر فيحمل النظريات التي تقوم على أساس التصوف والعاطفة والإرادة، وهي التي تشكلت فيها روح الديانة المسيحية بصورة فلسفية، والتي تطالب باستقلال «العمل» عن «المعرفة». ولا يتنافى هذان الاتجاهان أحدهما مع الآخر، كما تدل على ذلك التقاليد المسيحية نفسها، تلك التقاليد التي تدخل فيها الأفكار الإغريقية إلى حد من العسير الغلو في بيان أهميته. وتارة يتفق هذان التياران، ويختلفان تارة أخرى، ويدخلان، إلى حد كبير أحيانًا وإلى حد قليل أحيانًا، في الفلسفات الجديدة. ومع ذلك فمن الممكن دائمًا أن نعلم أيهما أكثر سيطرة من الآخر في مذهب من المذاهب. وهناك علاقة شديدة الوضوح يمكن التعرف بها على هذين التيارين، وهذه العلامة على درجة الدقة، هي تحديد العلاقات بين النظرية والعمل الأخلاقي في هذا المذهب.

وربما كان «كانط» هو الفيلسوف الذي وضع هذه المشكلة في أجلى مظاهرها، وعلى نحو أشد ما يكون صراحة. وقد عدَّها صراحة إحدى النقط الجوهرية في مذهبه؛ أي إحدى النقط التي تصل بين «نقد العقل المحض» و«نقد العقل العملي»(61). ويبدو أن المسألة المركزية في فلسفته، تلك المسألة التي تنتظم المسائل الأخرى حولها، كانت تنحصر في هذا الأمر، وهو: كيف يمكن وضع أسس عقلية للعلم والأخلاق في آن واحد؟

61) La Critque de la Raison Pure, et la Critique de la Raison Pratique.

لقد أراد «كانط» مخلصًا أن يكون الحل الذي اقترحه حلًّا عقليًّا. وهو لا يكاد يقف طويلًا أمام النظريات السهلة التي تفسر وجود الأخلاق بوجود «معنى خلقي» فينا، لكي يرفضها. وهو يلح بقوة في بيان تهافت المذاهب الأخلاقية العاطفية وفقرها، كمذهب «جاكوبي»(62). ففي نظر «كانط» يبدو النظام الخلقي نظامًا عقليًّا. وإن نفس المطابقة الدقيقة التي بذل جهودًا كبيرة لتقريرها بين كتابه «نقد العقل العملي» وكتابه «نقد العقل المحض» لا تسمح لنا بالشك في وجهة نظره. فالقانون الخلقي يفرض نفسه علينا باعتبار أنه قانون عام وضروري، ومعنى هذا في لغة «كانط» أنه قانون عقلي. وبهذا يعتبر «كانط» من ممثلي القرن الثامن عشر، وهو القرن الذي ربما كان أكثر ثقة بالعقل من القرن السابع عشر. لكن مذهبه يبدو، في الوقت نفسه، بمظهر آخر مختلف كل الاختلاف عن المظهر الأول. فالعقل الذي يُرجِع إليه «كانط» النظام الخلقي ليس العقل الذي يدرك، والذي تنحصر وظيفته في وضع أسس العلم، بل هو العقل الذي يشرِّع، ويقرر ما يشرِّع، باسم المبادئ التي لم يقررها العقل الذي يدرك. وعلى الرغم مما بذله «كانط» من جُهْد للاحتفاظ بوحدة العقل مع ازدواج وظيفته، فإنه يعترف للعقل الذي يشرِّع بحق الأولية. فبه نصل إلى يقين كافٍ في المسائل التي لا يستطيع العقل النظري أن يجد لها حلًّا حاسمًا، وإن لم يقم برهان على هذا اليقين. وهو يكشف لنا عن مصيرنا، وعن جوهرنا الحقيقي، وعما ينتظرنا بعد الموت. ولما كان العقل العملي يحدد صيغة الواجب الخلقي، ويعترف بأنه واجب مطلق، كان ذلك وحده كافيًا في إنارة السبيل للإنسان أمام هذه المشكلات الكبرى. ولا شك في أن هذا الضوء ليس ضوء العلم، ولكنه يسد نقصه، من دون أن يكون الواجب الخلقي ذاته في حاجة إلى تبرير مشروعيته. فيكفي أن يحدد العقل العملي صيغة هذا الواجب حتى يخضع له في الوقت نفسه.

62) Jacobi.

وهذا مذهب عقلي عجيب! فمن الغرابة أن يفصل العقل العملي في بعض المسائل التي اضطر العقل النظري إلى تركها معلقة. وفي الحق يمكن أن يُسمَّى العقل العملي «عقل الوحي» أيضًا. فهو يؤكد لنا ذاتنا الجوهرية ويبرر عقيدتنا في الحرية، ويفتح لنا منفذًا إلى عالم عقلي لا يتصوره العقل النظري مطلقًا على أنه عالم ممكن مجرد الإمكان. وفي الوقت نفسه يكشف العقل العملي لجميع الناس، للجهلاء وللعلماء على حد سواء، عن المعرفة الضرورية حتى يحسنوا

العمل. وأخيرًا يسمو هذا العقل عن النقد مهما يكن من قول «كانط»، لأن القانون الخلقي لمَّا كان أمرًا واجبًا، فهو لا يحتمل أي مناقشة. وهو يفرض نفسه بسلطة خاصة به لا مثيل لها، ومن منافاة الأخلاق أن يوضع هذا القانون موضع المناقشة. وتدل صفات «الواجب النهائي»(63) التي حددها «كانط» بقوة بالغة (نحن جنود الأخلاق، يتطلب الواجب الخلقي طاعة سلبية، لا مجال للمناقشة إزاء الواجب... إلخ) دلالةً كافية على أن لُبَّ الأخلاق ينحصر لديه في «الإرادة الطيبة»(64) التي يتصورها إرادة خاضعة للقانون الخلقي. ولا ريب في أن استقلال الإرادة يجيز القول بأن العقل إذا خضع فهو في الوقت نفسه عقل مشرِّع. ولكن علِّيتنا الخاصة -باعتبار أننا كائنات حرة عاقلة- تظل غامضة في أعيننا، في حين أنْ ليس ثمة شيء أكثر وضوحًا وإلحاحًا وقهرًا من الواجب الذي يَشعُر كل فرد بأنه مضطر إلى طاعته.

63) Impératif Catégorique.

64) La bonne volonté.

وهكذا فعلى الرغم من أن المذهب العقلي لدى «كانط» تعتبر نظريته الأخلاقية نتيجة طبيعية للجهود الفلسفية التي تأثرت بنفوذ العقائد المسيحية، والتي تميل إلى إخضاع العالمين الأخلاقي والاجتماعي لقواعد ليس العقل النظري حكمًا فيها، فهذه القواعد لا تقع تحت طائلة النقد، لأنها بحسب أصلها قوة عليا. ويقول «كانط» إن هذا العالم هو العالم العقلي أو مملكة الغايات. وقد قالت المسيحية قبله إنه عالم العفو ومدينة الله. وإذا كان بعض الفلاسفة الآخرين قد اتخذوا مثل هذا الموقف، فإن أحدًا منهم لم يدافع عنه بمثل هذه القوة. إن «كانط» لا يستعين بالقوى النفسية غير العقلية في شيء، بل يضع في العقل نفسه المبدأ الذي كان الفلاسفة الآخرون يفرقون بينه وبين العقل. فهو يريد أن يستنبط من العقل نفسه القانون الذي يخضع العقل له. فهذا الأخير في آن واحد مشرِّع ومشرَّع له. وحريته المطلقة في التشريع تعادل تمامًا طاعة التقوى حينما يخضع لما شرَّع. وليس هناك مجهود أعظم قوة وأكثر إخلاصًا حاول أحد القيام به من قبل، لكي يستنبط من العقل وحيًا طبيعيًّا، ولكي يُقنع العقل بأنه حينما يخضع لقانون مطلق لا سبيل إلى مناقشته فإنه لا يتنازل أبدًا عن شيء من حقوقه الشرعية. ولكن هذا مجهود ليس عليه من مزيد، وكأنه مجهود اليائس. فإذا لم ينجح هذا المجهود وجب الإقلاع من الوجهة العقلية، في الأقل، عن تقرير هذا الأمر، وهو أن للأخلاق العملية مبادئها الخاصة المستقلة عن النظرية.

وفي الواقع لا تختلف محاولة «كانط» اختلافًا كبيرًا، إلى الحد الذي قد يبدو لأول وهلة، عن المحاولات العديدة التي قام بها الفلاسفة المحدثون قبله للتوفيق بين العقل والعقيدة. فالمشكلة التي يثيرها «كانط» تشبه في طبيعتها المشكلة التي أثارها هؤلاء الفلاسفة. فقد كان الميتافيزيقيون السابقون يحاولون المطابقة بين نتائج التفكير الفلسفي النظري، وبين الحقائق التي كانت تدرس باسم الدين. وكانت آخر محاولة من هذا القبيل تلك المحاولة التي قام بها «ليبنتز» (وربما لم يقم بها بناء على فكرة راسخة). وقد قضى «كانط» بأن جميع المحاولات السابقة كانت عقيمة وغير موفقة. فهو يرى أنه لا يمكن تبرير مزاعم الميتافيزيقا. ولمَّا كانت هذه الميتافيزيقا عاجزة عن الدفاع عن نفسها تجاه هجمات مذهب الشك لم تفعل سوى أن أساءت إلى الحقائق التي كانت تزعم تأكيدها، لأنها اعتمدت على براهين خاسرة. ولكنَّ «كانط» نفسه يحاول بدوره التوفيق بين العقل والعقيدة -مع هذا الفارق وهو أن المسألة لم تعد خاصة في نظره بصدد الإيمان بعقائد أو بحقائق موحى بها- فالموضوع الوحيد لهذا الإيمان هو القانون الخلقي، أو الواجب، أو نوع من الوحي الطبيعي الذي تشترك فيه جميع الكائنات العاقلة الحرة ذات القدرة الخلقية. ولكن لمَّا كان هذا الوحي لا يأتي إلا من العقل وحده، في نظر «كانط»، فإن الشيء الذي لم يكن في الحقيقة إلا توفيقًا بين العقل والعقيدة يصبح في نظره انسجامًا طبيعيًّا بين العقل النظري والعقل العملي. وكيف يمكن الشك في هذا الانسجام إذا كان العقل واحدًا بطبيعته؟

وهكذا نجد في النظرية الخلقية لدى «كانط» الطابع الذي أشرنا في الفصل السابق إلى وجوده، بصفة عامة، في المذاهب الخلقية النظرية. فنظريته تشبه النظريات الأخرى في أنها من نوع غريب. وليس موضوعها هو القيام أولًا بتنظيم مجموعة المعارف التي يمكن اتخاذها فيما بعد أساسًا لتحديد سلوك قائم على التفكير والعقل، بل هي بالأحرى مجهود للبحث عن أسس عقلية للعمل الذي يسبق في وجوده كل نظرية، ولا يخضع لها أبدًا. وهذا هو ما يعبر بوضوح عن الأسبقية التي يعترف بها «كانط» للعقل العملي. وهكذا يقرر «كانط» وجود هذه الظاهرة التي لا تمر بها الملاحظة -التي لم تتأثر بفكرة وهمية- من دون أن تلمحها، ونعني بها أن القواعد الإلزامية في الأخلاق العملية لا تستنبط من المعرفة النظرية، وأن لها قيمتها وكرامتها الخاصتين بها، وأن النظرية، ولو كانت عقلية في مظهرها، فإنها ملزمة بأن تتفق مع تلك القواعد المطلقة. وقد لحظ «كانت» هذه الظاهرة حينما أدمجها في مذهبه. وعلى هذا النحو

نرى، في جملة الأمر، أن أشد المذاهب الأخلاقية خروجًا على المألوف (حسب المعنى الكامل لهذا التعبير) يدل بتركيبه نفسه على أن المصلحة النظرية تخضع للمصلحة العملية على نحو أشد ما يكون دقة، كما يدل على أن المجهود النظري في الأخلاق لا يشبه البحث العلمي في شيء.

ونستنتج مما سبق أن الفكرة القائلة بأن للتطبيق العملي مبادئه الخاصة المستقلة عن «النظرية» تتضمن هذين الأمرين الآتيين، من دون تفرقة بينهما، وهما: تقرير حقيقة واقعية، والاعتراف بوجود نواة لبحث نظري لا يتجه الاتجاه الصحيح. وقد لاحظ أصحاب «الأكاديمية الجديدة» هذه الظاهرة، وهي: أن العمل يتطلب تحديد قواعده، على الرغم من عدم وجود يقين نظري يعتمد عليه. وليس من الممكن أن يكون العمل غنيًّا عن هذه القواعد، ولذا يضعها لنفسه، ولو كانت مؤقتة، ويرى أنها كافية في انتظار قواعد أفضل منها.

ويصدق هذا الأمر على جميع أشكال السلوك. فإن الإنسان على الرغم من جهله لقوانين جميع الظواهر الطبيعية تقريبًا، لم يكف في أثناء قرون طويلة عن تنظيم الناحية العلمية تنظيمًا جيدًا أو رديئًا. فحري بنا أن نسلم أن الناحية العلمية في الأخلاق وُجدت فيما مضى -وتوجد حتى الآن- مستقلة عن كل تفكير نظري محض. وإنما كان الأمر كذلك لوجود ضغط اجتماعي قوي جدًّا يفرضها على كل ضمير فردي.

أما النظرية التي ليست بصحيحة فتنحصر في تبرير الأمر الواقع، وهذا هو ما حاول «كانط» القيام به عندما أكَّد «أسبقية» العقل العملي. كذلك تنحصر هذه النظرية في القول بأن القواعد الخلقية العملية إذا لم تقم على أساس معرفة علمية وموضوعية، فالسبب في ذلك يرجع إلى أنها في غنى عن هذا الأساس، وإلى أنها تقوم على أساس آخر، أو إلى أنها تكفي نفسها بنفسها، أو لأن العقل والخلق يريدان أن تكون كذلك. وهذ هو السبب في أن «كانط» سمَّى الواجب الإلزامي الذي أوقفه عليه الشعور «ظاهرة عقلية»، وفي أنه بنى نظريته على هذه الظاهرة. لكن هذه «الظاهرة العقلية» قطعة مشوَّهة الخلقة حقيقة في فلسفة «كانط» التي تقرر أن كل «ظاهرة» جزء من العالم الحسي، وأن كل ما يمس العقل ينتمي إلى العالم العقلي. فالطابع الهجين «للواجب النهائي» ينم عن الافتعال في الفكرة. وعلى الرغم من أن «كانط» ينتهي إلى القول بسمو الواجب، نرى أنه يصف لنا هذه «الظاهرة العقلية» -على فرض أنها كذلك حقيقة- على نفس النحو وبنفس الطريقة التي يصف بها الظواهر الأخرى. فإذا رأى «كانط» أنها «ظاهرة عقلية» فذلك لأن هذه الظاهرة التي لا مثيل لها تبدو في نظره وحيًا يأتينا من العالم العقلي

المطلق. ولذا لا تبدو الأخلاق النظرية التي وضعها «كانط» إلا كمجهود للتوفيق بين العقيدة الأخلاقية وبين العقل، أو هي بالأحرى مجهود للتسوية بينهما.

- 4 -

لماذا لم تقرر العلاقات العقلية بين «النظرية» و«التطبيق العملي» في الأخلاق حتى الآن؟ لقد مرت العلوم الأخرى التي تدرس الطبيعة بمرحلة شبيهة بتلك المرحلة. مقارنة بين الأخلاق النظرية لدى المحدثين وبين الطبيعة لدى القدماء. سوف يبقى علم ما وراء الأخلاق(65) ما دام الباحثون يستخدمون الطريقة الجدلية.

65) Métamorale.

تبقى الآن مسألة أخيرة تحتاج إلى إيضاح، وهي: لماذا لم تقرر العلاقات الطبيعية بين «النظرية» و«التطبيق العملي» في الأخلاق حتى الآن، كما حدث في المواطن الأخرى؟ فقد أصبحت نواحي الحقيقة الخارجية موضوعات للبحث العلمي. وإذا كانت هناك حقيقة خلقية موضوعية، فلماذا لم تُفضِ إلا إلى «المذاهب الأخلاقية النظرية»؟ هل يرجع ذلك، كما يقول أصحاب هذه المذاهب، إلى اختلاف موضوع البحث الذي يحتم علينا شكلًا خاصًّا من أشكال التفكير النظري؟

لقد سبق الجواب عن هذا السؤال في ملاحظات الفصل الأول عن التطور العام للعلاقات بين «النظرية» و«التطبيق العملي»، وعن التطور الخاص في حالة الأخلاق، إذ يمكن القول، على نحو ما، بأن هناك مصالح اجتماعية وعواطف قوية جدًّا لا تقبل مبدئيًّا وجود دراسة موضوعية منزَّهة تكون الأمور الخلقية موضوعًا لها. وليست حال الأخلاق شبيهة بحال علم الأشكال البلورية أو الميكانيكا. فموقف العلم، حسبما يدل عليه تعريفه موقف نقد. فكيف يمكن اتخاذ هذا الموقف حيال القواعد التي توجِب، بسبب طابعها الإجباري، احترام جميع الضمائر؟ وكما أن موقف النقد بالنسبة إلى علم الأديان قد بدا للناس موقفًا غير ديني -رغم أن ذلك ليس نتيجة حتمية- كذلك اعتبر النقد بالنسبة إلى العلم الذي يتناول الحقيقة الخلقية أمرًا منافيًا للأخلاق من دون ريب. ويبدو، خطأ، أن النقد لا ينفك ملازمًا لنوع من الشك الذي يقضي الضمير العام إما بأنه يدل على عدم وجود معنى خلقي (مقابل لعدم الاكتراث في الأمور الدينية)، وإما بأنه مبدأ فوضوي يضع جميع النظم الاجتماعية؛ أي وجود المجتمع نفسه، موضع المناقشة. وإذن فكل مجهود لدراسة الحقيقة الخلقية في ذاتها، من دون التعرض لما يتطلبه الضمير الخلقي من احترام لأوامره، يثير مباشرة رد فعل عنيف جدًّا. وفي الجملة إذا كان الشرط الأول لإحدى

الدراسات العلمية هو أن نجرِّد الظواهر من آرائنا الشخصية، وأن نهمل المظهر الذي يمس فيها حساسيتنا، وأن نعبِّر عنها بصورة يمكن أن يتخذها العقل مادة لدراسته، فقد رأى البعض أنه ليس من السهل أن تصبح الظواهر الخلقية موضوعًا للعلم. وليس بعجيب أنها لم تتغلب حتى الآن على المصاعب المبدئية التي اعترضت هذا السبيل.

هذا إلى أن الحالة التي يمر بها التفكير النظري في الأخلاق في الوقت الحاضر لم تقتصر على هذا المجال دون غيره كما قد يبدو في الوهلة الأولى. فمنذ عهد بعيد أو قريب، اجتازت العلوم الطبيعية هذه المرحلة. وأنا لا أتحدث هنا فحسب عن المراحل المتتابعة التي قادت هذه العلوم في نهاية الأمر إلى النظر إلى موضوعها نظرة غير مغرضة، بل أتحدث كذلك عن تركيب العلم نفسه وعن منهجه وأسلوبه في وضع المشكلات. فليس لدينا حتى الآن «علم طبيعة للعادات الخلقية»(66)، وهو العلم الذي ينكبُّ على ملاحظة الظواهر الخلقية، وعلى تصنيف مختلف صورها الواقعية تبعًا لاختلاف العصور والأفكار، والذي ينصرف إلى تحليل هذه الظواهر لاستنباط قوانينها بطريقة المقارنة. وما زلنا حتى الوقت الحاضر وقوفًا عند «علم الأخلاق النظري» الذي يفكر تفكيرًا نظريًّا محضًا في معاني الخير والشر، والاستحقاق والعقوبة، والمسؤولية والعدل، والمِلْكية والتضامن، والحق والواجب. حقًّا؛ ولكن هل انقضى زمن طويل منذ كانت أشد العلوم ثقة بمناهجها في وقتنا الحاضر -كعلم الطبيعة- تفكر في العناصر والفراغ تفكيرًا ليس أقل تجريدًا من «علم الأخلاق النظري»؟ ففي العصر القديم الكلاسيكي -الذي ما زلنا من وجوه شتى أقرب إليه مما نظن- كان علم الطبيعة ينطوي على صفات تشبه إلى حد كبير الصفات التي ينطوي عليها «علم الأخلاق» في وقتنا الحاضر.

66) Physique de mœurs.

ويبدو هذا الشبه على نحو يفجأ النظر إذا صعدنا في التاريخ صعودًا كافيًا حتى نصل إلى الطبيعيين الذين سبقوا سقراط. فإن ميلهم إلى تفسير جميع الظواهر بعنصر واحد أو بعدة عناصر أساسية، وطريقتهم في تعليل الظواهر بالجمع أو بالتفرقة بين اليابس والرطب أو بين الحار والبارد أو بين الذرات، يوجدان في مجهود فلاسفتنا عندما يريدون تفسير الحقيقة الخلقية بعنصر واحد أو بعدة عناصر أساسية (مثل اللذة، والمنفعة، والواجب)، كما يوجدان في طريقتهم في التفرقة أو التقريب بين النافع والخير، وبين الشيء المحبب إلى النفس والواجب. وفي كلتا الحالتين نرى نفس اليسر الظاهري في سرعة إنشاء نظرية علمية كاملة. كذلك تظهر، على نحو

مطرد، تلك المذاهب التي يضاد بعضها بعضًا، والتي لا يبلغ أي مذهب منها مبلغًا كافيًا من القوة لكي ينتصر على خصومه. وأخيرًا نرى أن هذه المذاهب جميعها تعجز عن أن تفسر، ولو تفسيرًا تقريبيًّا، ما تنطوي عليه الظواهر من تعقيد حقيقي. وكما أن القدامى لم يستطيعوا قَط أن يُنشئوا بطريقتهم هذه إلا علومًا طبيعية احتمالية إلى حد ما (هذا إلى أن هذه العلوم لم تكن علومًا حقيقية بحال ما)، كذلك نجد أن التفكير النظري الخلقي لدى الفلاسفة لم ينتج إلا «علومًا أخلاقية نظرية» قد يقبلها الضمير في عصرهم إلى حد ما، ولكنها كانت مجردة من كل قيمة علمية.

فإذا نظرنا من الوجهة الشكلية إلى المناقشة بين كل من أنصار «مذهب المنفعة» و«مذهب اللذة» و«مذهب السعادة» و«مذهب كانط» وأصحاب النظريات الأخرى، وجدنا أنها مقابلة تمامًا للمناقشة بين أنصار «هيراقليطس»(67) و«أنكساجوراس»(68) و«أمبيدوقل»(69) و«ديمقريطس»(70) و«بارمنيدس»(71) حول مبادئ الطبيعة. ففي نظريات هؤلاء الفلاسفة كانت المعرفة العلمية لبعض الظواهر ممتزجة بآراء ميتافيزيقية، ولم تتم التفرقة بين هاتين الطائفتين من العناصر إلا شيئًا فشيئًا. وكذا الأمر في مذاهبنا النظرية في الأخلاق التي تمتزج فيها بعض الملاحظات عن الظواهر الواقعية بالأفكار الميتافيزيقية. ومن الممكن على وجه الدقة أن نطلق على هذه المذاهب اسم «ما وراء الأخلاق» إذا لم يكن هذا الاسم بربريًّا، وأريد بهذه الكلمة أن أعبر عن كل ما يظن أنه أسمى من الحقيقة الخلقية الواقعية، وعن كل ما يُفترض أنه ضروري لفهم هذه الحقيقة. إنا لا نطيق الآن مثل هذا الخلط في عالم الطبيعة، ولكنه لم يخدش بعدُ شعور أحد حتى الآن في «المذاهب الأخلاقية النظرية». ومن الأكيد أن الصورة التي احتفظ بها التفكير النظري في الأخلاق حتى الوقت الحاضر كفيلة تمامًا بالإبقاء على هذا الخلط.

67) Héraclite.
68) Anaxagore.
69) Empédocle.
70) Démocrite.
71) Parménide.

وما زال هذا التفكير النظري يحمل طابع العبقرية الإغريقية، وهو ذلك الطابع الذي يمكن التعرُّف عليه بسهولة. فقد خرج ذلك التفكير من تلك العبقرية، كما خرجت منها جميع علومنا تقريبًا. ولقد تصورت هذه العبقرية الطابع العقلي في الكون على هيئة انسجام بين المعاني، وتمثلت نظام الكائنات في الطبيعة عن طريق تدرُّج الأجناس والأنواع. ثم لمَّا أرادت أن تُنشِئ

العلم الذي كانت تعده تعبيرًا عن حقيقة الوجود نفسها بدأت بتحديد المعاني الكلية. وإذن فقد اتجهت إلى هذه الطريقة تطلب إليها فهم الأمور الخلقية أيضًا. إن «بوترو»(72) يسمي سقراط منشئ علم الأخلاق. ويرى «زيلر»(73) أن سقراط هذا نفسه منشئ فلسفة المعاني الكلية. وهذان الاسمان يناسبانه على حد سواء، لأنهما يعبِّران في الواقع عن نفس الفكرة. فمن جهة ينحصر «علم الأخلاق» الذي أراد سقراط إنشاءه في تحديد المعاني الخلقية، ومن جهة أخرى لم يطبق سقراط فلسفة المعاني، التي ينسب «زيلر» إليه الكشف عنها، إلا على المشكلات الخاصة بالأخلاق.

72) Boutroux.

73) Zeller.

ولقد أصبحت فلسفة المعاني هذه طريقة الجدل لدى أفلاطون. أما لدى «أرسطو» فقد أصبحت المذهب الميتافيزيقي العلمي الذي نعرفه له، وهو المذهب الذي ظلت فيه الطريقة جدلية في جوهرها. وعلى الرغم من تذوُّق أرسطو نفسه، وكثير من العلماء القدامى، للبحوث التجريبية، فقد حالت الطريقة الجدلية دائمًا دون أن يخطو علم الطبيعة لديهم تلك الخطوة الحاسمة التي لو خطاها لأصبح علمًا بمعنى الكلمة. ولقد كان ذلك يوجب تحوير مدلول المعاني الكلية القديمة «للطبيعة» و«الحركة» و«العنصر» تحويرًا عميقًا، حتى يمكن الوصول إلى هذه الغاية. أو نقول بعبارة أدق بأنه كان من الواجب أن يترك علماء الطبيعة المحدثون المعاني العامة جانبًا، تلك المعاني التي كانت ميتافيزيقية أكثر منها «فيزيقية»، وأن يتعلموا ألَّا يعتبروا سوى الظواهر والعلاقات التي توقفنا التجارب على وجودها بين هذه الظواهر. ولم تتم هذه الثورة إلا بعد نضال عنيف لم ينتهِ إلا بانتهاء القرن السادس عشر.

وكم من الوقت يُتوقع أن تستمر الطريقة الجدلية في دراسة الأخلاق! ففي العلوم التي تدرس الحقيقة الطبيعية، نرى أنه بمجرد أن بدأت الطريقة الاستقرائية بتقرير قوانين بمعنى الكلمة (والحق أن ذلك لم يكن ممكنًا إلا بعد عدد خاص من الكشوف في الرياضة والميكانيكا) لم تصبح نهاية التفكير النظري الجدلية إلا مسألة زمانية فحسب. فإن قيمة النتائج المكتسبة في هذه العلوم انتهت بالانتصار على أشد الآراء الوهمية عنادًا، إذ ليس من الممكن في النهاية أن يتردد المرء في الاختيار بين طريقتين: إحداهما غنية بالمناقشات فقط، وإحداهما مليئة بالكشوف العلمية التي يمكن تطبيقها إلى ما لا نهاية له. ولكن العلوم التي تتخذ الحقيقة الخلقية موضوعًا لها لم تصل

بعد إلى هذه المرحلة، إذ لم تصل بعدُ أهمية النتائج العلمية، التي تترتب على استخدام طريقة موضوعية في البحث، إلى الغلبة على نفوذ التفكير النظري التقليدي في المعاني الكلية. إن الطريقة القديمة تجد موافقة خفية من قِبل الضمائر، كما تجد في العقائد الدينية والقوى الاجتماعية المحافظة عونًا لها. وبالاختصار، لن تفقد هذه الطريقة سلطانها إلَّا بشق الأنفس. ولقد افتنَّ النقد في إظهار أن البساطة الظاهرية للمعاني الخلقية الكلية ليست إلا بساطة خادعة، وأن هذه المعاني أشد ما يكون تعقيدًا ومرونة وسوء تحديد في الوقت نفسه. فهي -لو شئنا- معانٍ واضحة، ولكنها لا يمكن تحديدها بدقة. وليس مثل هذا النقد الذي وجَّهه «سيمل»(74) نقدًا حاسمًا، على الرغم من براعة صاحبه وموهبته، لأنه نقد جدلي في ذاته. فما دام الشعور بالحقيقة العلمية في هذا النوع من البحوث لم يصبح بعد مألوفًا لدى العقول، كما كانت هي الحال من زمن طويل في البحوث الطبيعية، فلنا أن نخشى أن يظل التفكير النظري في الأخلاق يعالج المعاني الكلية معالجة جدلية.

74) Simmel.

أو نرى في الأقل، من دون أن نحكم على المستقبل في شيء، أن هذا النحو من التفكير النظري في الأخلاق ليس ظاهرة شاذة، إذ لم يبدأ العقل الإنساني يتخذ تجاه الحقيقة الخلقية مسلكًا مخالفًا للمسلك الذي اتخذه بادئ ذي بدء حيال الحقيقة الطبيعية. ولكن الحقيقة هنا هي أنه احتفظ في دراسة الأخلاق بطريقة قد أقلع عنها في العلوم الأخرى منذ عهد بعيد. ويمكن تفسير بقاء هذه الطريقة تفسيرًا كافيًا بالصفات الخاصة بذلك الجزء من الحقيقة وبالعواطف التي يوقظها لدينا. «فعلم الأخلاق النظري» كان ولا يزال مجهودًا لإدراك موضوعه على أنه حقيقة عقلية. وهو يشبه في ذلك المذاهب الطبيعية لدى القدماء. ولكن ليس معنى هذا المجهود أن باذليه يستطيعون استخدام المنهج الذي يجدر بهم استخدامه. ويصر الفيلسوف، مزهوًّا بنفسه، على وضع علم الأخلاق عن طريق التحليل الجدلي للمعاني الكلية. فإذا أجيد بذل هذا المجهود أمكن إنشاء هذا العلم الذي كان «كونت» يُطلق عليه في القرن الماضي اسم «علم الطبيعة الاجتماعي»(75)، وهذا هو المجهود الذي شرع فيه علم الاجتماع الجديد بهذا الاسم.

75) Physique Sociale.

وبناء على قانون معروف في تاريخ العلوم يبدو أن علماء الاجتماع (ومن الواجب أن يبدو الأمر كذلك) يقفون خارج العلم الذي يعملون بنشاط على استمرار تقدمه، في حين أن هؤلاء

الذين يصرون على استخدام طريقة عقيمة بالية يعدون أنفسهم الممثلين الوحيدين لهذا العلم. فلقد ساهم مخترعو التجارب في أثناء القرن السادس عشر مساهمة فعالة في دفع علم الطبيعة إلى الأمام، ذلك الدفع الذي ما زلنا نرى آثاره حتى اليوم. ومع ذلك ألم يبدُ هؤلاء مجربين سذَّجًا، أو أقل مرتبة من ذلك، في نظر الأساتذة الذين كانوا يقومون في محاضرات الفلسفة بتدريس علم الطبيعة لأرسطوطاليس، إلى جانب منطقه وآرائه في الميتافيزيقا؟

ومع هذا فقد كان الأولون هم حقيقة خلفاء علماء الإغريق وخلفاء «أرسطو» نفسه. وبالمثل نرى في الوقت الحاضر أن إنتاج «المذاهب الخلقية النظرية» قد أبطأ إبطاءً شديدًا، إن لم يكن توقف تمامًا. فإن المذاهب التي ظهرت في أثناء القرن التاسع عشر ليست -باستثناء حالة أو حالتين- إلا صورة محوَّرة بارعة، إن قليلًا أو كثيرًا، للنظريات التي شهدت القرون السابقة ميلادها. لكن التقاليد تخلد عن طريق التدريس. ولا شك في أن كثيرًا من الكُتَّاب الذين يحملون مشاعل هذه التقاليد سيعجبون إذا قلنا لهم إن التفكير النظري لا يوجد في كتبهم، بل في بحوث علماء الاجتماع الذين لا يسلمون لهم بحق الوجود إلا آسفين. فهم لا يتعرَّفون على الأخلاق النظرية في هذه البحوث. وحقيقة لا تحتوي هذه على شيء من أخلاقهم النظرية. ولكن «المدرسيِّين» كانوا لا يتعرَّفون أيضًا على علم الطبيعة في البحوث التجريبية التي كانت تضع أساس علم الطبيعة الحديث الذي سيحتل مكان علمهم.

الفصل الثالث

مبادئ الأخلاق النظرية

إن علم الأخلاق النظري الذي يدَّعي أنه نظري ومعياري في آن واحد ينصرف، بسبب هذا الادعاء نفسه، عن دراسة الحقيقة الخلقية دراسةً موضوعية، إذ لمَّا كان يهتم بتقرير الأسس العقلية «لما ينبغي أن يكون» لم يسلك تجاه تلك الحقيقة المسلك الذي تتخذه علوم الطبيعة حيال الظواهر الواقعية؛ أي أنه لا يوجِّه عنايته كلها إلى الدراسة الدقيقة الوئيدة «لما يوجد فعلًا». ومع ذلك فهو يهدف، باعتبار أنه علم معياري، إلى تحقيق هذه الغاية، وهي توجيه سلوك الناس في الاتجاه الذي يحدده؛ أي أنه يهدف إلى التأثير الإيجابي في الحقيقة الخلقية. أفلا ينبغي أن تكون هذه الحقيقة معروفة أولًا على نحو علمي حتى يكون تأثيره فعالًا؟ وكيف يستطيع «علم الأخلاق النظري»، الذي يعرضه الفلاسفة عادة، أن يتلافى هذه الصعوبة؟

والواقع أن افتقاره إلى تلك المعرفة العلمية التي يجب الوصول إليها في البداية لم يمنعه من تحديد صيغ قواعده وأوامره. فهو يفرض أن من المسلم به أنه يعلم كل ما يجب أن يعلم عن الإنسان وعن المجتمع. وفي الجملة يضع هذا العلم لنفسه عددًا خاصًّا من المبادئ التي ينظر إليها على أنها صادقة، من دون أن يكون في حاجة إلى تمحيصها، لأن الناحية العملية تتضمن وجودها. وهنا نرى أيضًا أن الطابع المقدس الذي تبدو به الأخلاق، باعتبار أنها علم معياري، في نظر الضمير قد استبعد النقد بناء على فكرة سابقة.

- 1-

المبدأ الأول: تظل الطبيعة الإنسانية على حالها دائمًا: في كل مكان وزمان. يسمح هذا المبدأ بالتفكير النظري المجرد في معنى «الإنسان». فحص مفهوم هذا المعنى الكلي في الفلسفة الإغريقية والفلسفة الحديثة والفلسفة المسيحية -اتساع الفكرة الواقعية عن الإنسانية في القرن التاسع عشر، ذلك الاتساع الذي يرجع إلى تقدم العلوم التاريخية والإنسانية والجغرافية وهلمَّ جرًّا. عدم كفاية طريقة التحليل النفسية، ضرورة الطريقة الاجتماعية لدراسة الحقيقة الخلقية.

ينحصر أول مبدأ من هذه المبادئ في التسليم بالفكرة المجردة القائلة بوجود «طبيعة إنسانية» فردية واجتماعية تظل دائمًا هي بعينها في جميع العصور وفي جميع الأقطار، وفي القول بأن هذه الطبيعة معروفة معرفة كافية إلى درجة يستطيع معها الإنسان أن يحدد قواعد السلوك التي تناسبها على أكمل وجه في كل ظرف من الظروف. وكل «المذاهب الأخلاقية النظرية» تفرض صدق هذا المبدأ. وقد ذهب المذهب الأخلاقي لدى «كانط» إلى حد أبعد من

ذلك، فإنه يشرِّع لجميع الكائنات الحرة العاقلة التي ربما لم يكن النوع الإنساني إلا جزءًا ضئيلًا منها. أما «مذاهب العاطفة» و«مذاهب المنفعة» فهي أقل طموحًا من مذهب «كانط». ولذا فإنها لا تبتعد عن التجارب، ومع هذا فإنها تتجه هي الأخرى إلى الإنسان الذي تنظر إليه نظرة عامة مجردة، بصرف النظر عن كل تحديد زماني أو مكاني خاص. وهي تسلم أيضًا تسليمًا ضمنيًّا بأن هناك «طبيعة إنسانية» ثابتة شبيهة بنفسها على الدوام، وبأننا إذا أردنا معرفتها فلسنا في حاجة إلى دراسة علمية مثيلة بتلك الدراسة التي تتخذ الطبيعة المادية موضوعًا لها. فمن الممكن أن يتجه مجهود علم الأخلاق مباشرة صوب البحث عن المبادئ وتحديد صيغ الواجبات.

وهذا المبدأ المزدوج قديم العهد كالأخلاق النظرية نفسها. ويمكن القول على نحو ما بأنه وُلد من تلقاء نفسه من طريقة المعاني الكلية، تلك الطريقة الجدلية التي استخدمها واضعو هذا العلم(76). فكان هؤلاء يرون من الواجب ألَّا تكون الأشياء العابرة الفردية القابلة للفساد؛ أي الظواهر، موضوعًا للعلم، بل يجب أن تكون الأشياء الثابتة العامة الخالدة، وهي المعاني والصور والتعاريف(77)، موضوعًا له. وكان يجب على علم الأخلاق، بصفة خاصة، أن يبحث في التعريف العام للإنسان عن التعبير الذي ينطبق تمامًا على جوهره الثابت الخالد، وأن يفكر، بعد ذلك، تفكيرًا نظريًّا محضًا في هذا التعريف. وفي المعاني الخلقية الجديرة بهذا الاسم كمعاني الخير والشر، والعدل والظلم، والنافع والملائم. وقد ظلت المذاهب الأخلاقية النظرية في عصرنا الحاضر أمينة على التقاليد من هذه الناحية. حقًّا لقد عدَّلت هذه المذاهب وضع عدد كبير من المشكلات، كما حوَّرت الصيغ التي تعبِّر عنها، ولكنها لم تشعر بضرورة الإقلاع عن هذا المبدأ المزدوج.

(76) يشير هنا إلى طريقة سقراط وتلميذه أفلاطون. (المترجم)

(77) صورة الشيء: شكله وجوهره. والتفرقة بين الصورة والمادة ترجع إلى أرسطو. (المترجم)

ومع هذا فالإنسان الذي اتُّخذ موضوعًا للتفكير الأخلاقي النظري لدى الإغريق بعيد عن تمثيل الإنسانية تمثيلًا صحيحًا، فهو على العكس من ذلك إنسان من جنس خاص، ومن عصر معين، وهو الإنسان الإغريقي. ونحن نعلم مدى البون الشاسع الذي كان الإغريق يضعونه بينهم وبين الشعوب المتبربرة. ولربما نسي الإغريق -في الوقت الذي نشأت فيه فلسفتهم الأخلاقية على يد سقراط، وفي الوقت الذي بلغت فيه حضارتهم وفنهم وصناعتهم أوجها من التطور- ما كانوا يدينون به للحضارات الأبعد عهدًا، ونعني بها حضارة المصريين وحضارة الشرق. أو ربما كانوا

يرون أن ما يدينون به لها لم يكن شيئًا مذكورًا. ولا شك في أن تعريف الإنسانية كان يشمل المتبربرين، لكنهم كانوا يندرجون تحته على اعتبار أنهم العبيد الذين كان من الواجب أن يزوَّد بهم الإغريق. فكانوا أناسًا من «الطبقة الثانية»، وعلى هذا النحو تقريبًا يفرِّق المحدثون بين الشعوب المتحضرة وغيرها، (Naturvölker und Kulturvölker) وهو، في كل حال، مع هذا الفارق، أن علم الأجناس قد بدأ منذ القرن التاسع عشر في دراسة الشعوب غير المتحضرة دراسة علمية، في حين أن الإغريق لم يفكروا قَط في القيام بمثل هذا العمل فيما يمس المتبربرين الذين كانوا على صلة دائمة بهم. ولم يكن حب الاطلاع هو الذي ينقصهم، بل كانت أخلاق الشعوب المتبربرة ونظمها موضوعًا للدعابة، بدلًا من أن تكون موضوعًا للعلم. وكانوا يجدون في هذه الأخلاق والنظم مرتعًا يرتاده شغفهم بالأشياء العجيبة والقصص الخارقة للعادة. وقد قال «هيجل» الذي كان يشعر تجاه الإغريق بإعجاب يمتزج به الحماس الشديد: «لقد عرف الإغريق بلادهم، لكنهم لم يعرفوا الإنسانية». فالعالم المحدود في نظر «أفلاطون» و«أرسطو» يقابل عدد المدن الإغريقية المحدود. أما بقية الناس فتعبِّر عن مادة غير محدودة (τὸ απειρον)، ولربما كانت هذه المادة ضرورية، ولكنها عصية على الجمال والنظام، وهما كل شيء في نظر الإغريق.

وقد كان لاختلاط الشعوب والأفكار في العصر الإغريقي منذ الإسكندر الأكبر، ثم لتنظيم الرومان للعالم القديم تأثير كبير في إضعاف هذه الفكرة الوهمية التي رأيناها تنهار صريعة بانتصار المسيحية. وأصبح من المستحيل أن تستمر التفرقة بين الإغريق أو الروم من جهة، وبين المتبربرين من جهة أخرى، عندما امحت الحدود بين الشعب المختار وبين الأشراف. ألم يجر آدم جميع الناس خلفه في سقطته؟ ألم يقولوا: إن المسيح جاء يحمل خطاياهم جميعًا؟ ومن هنا نشأ مجهود لضم الناس جميعًا إلى ديانة واحدة، وظهرت روح تبشيرية كانت مجهولة لدى القدماء، ونبتت فكرة عن الإنسانية مخالفة لفكرتهم تمام المخالفة.

ومع هذا فإن المذهب الكاثوليكي الذي يدل اسمه من الوجهة اللغوية على عمومه قد اضطر، بحسب تقاليده، إلى التسوية بين الإنسانية جمعاء وبين جزء الإنسانية الذي كان مسيطرًا عليه. والواقع أن الديانة المسيحية كانت تكاد تحتل جميع العالم المعروف لدى القدماء، منذ القرن الخامس حتى انتشار الدين الإسلامي، بل استطاعت أن تنتصر على معظم الأمم المتبربرة التي كانت على صلة بالإمبراطورية الرومانية. ومن هنا نشأت تلك الفكرة الوهمية القائلة بأن الإنسانية المسيحية هي تقريبًا الإنسانية بمعناها العام. وقد ساعد جهل العصور المظلمة على

بقاء هذه الفكرة، فامتدت جذورها بعنف إلى درجة أنه لم يمكن القضاء عليها [في عقول المسيحيين] على الرغم من الفتوح الإسلامية؛ ذلك بأن المسيحيين يزعمون أن العناية الإلهية قد أرادت أن يوجد قوم خارجون على المسيحية، وأن يحتفظ داخل المسيحية نفسها بشهود من اليهود على هؤلاء الخارجين! -وقد بقيت هذه الفكرة الوهمية على الرغم من الكشوف المتتابعة عن الإمبراطوريات الكبرى في الشرق الأقصى، وأخيرًا على الرغم من الكشف عن الجماعات الكثيفة في القارة السوداء. وكما أن كل فرد يتصور، بسبب سذاجته، أنه مركز العالم بمجرد أن يكف عن ملاحظة نفسه، كذلك نرى أن كل حضارة، وأن كل شَعْب أو شُعَيْب، يعتقد أنه يعبر وحده وفي ذاته عن الإنسانية جمعاء! ولا تشذ حضارتنا عن هذه القاعدة. فنحن لا نجهل، من دون ريب، أن آسيا وحدها تحتوي على عدد من البوذيين أكثر مما تحتوي عليه جميع أجزاء العالم من المسيحيين. ولكنا لا نفعل سوى أن نتخيل حقيقة هذه المئات من ملايين الناس الذين ينتمون إلى حضارة بعيدة عنا. ومن الواجب أن نبذل مجهودًا فكريًّا حتى نتخيلها. لكنا لا نبذل هذا المجهود إلا في أوقات متقطعة. ونحن لا نشعر في كل لحظة بهذه الحضارة البعيدة شعورنا بالحضارة المتأصلة في نفوسنا والتي نعيش على أساسها.

وهكذا أصبح الإنسان العام موضوعًا من حيث المبدأ للتفكير الأخلاقي النظري الذي ساد أوروبا لدى المحدثين. أما بحسب الواقع فقد كان الإنسان الذي عاش في المجتمع الغربي المسيحي موضوعًا لهذا التفكير. وهذا التفكير مثيل بعلم النفس التقليدي، الذي يستخدم طريقة «التأمل الباطني» والذي يدرس، هو الآخر، الإنسان الأبيض المتحضر. وهذا أيضًا هو مبدأ التفكير الأخلاقي النظري لدى الإغريق، بعد أن حُوِّل وتُوسِّع فيه. ومع ذلك فمن الممكن التعرف عليه.

وقال بعضهم: لقد كان هذا المبدأ ضروريًّا إذا لم يقنع المرء بانتظار تحصيل معرفة علمية كافية عن الحضارات الأجنبية والمجتمعات المنحطة حتى يقرر قواعد الأخلاق. هذا إلى أنه لا ضير في التسليم بذلك المبدأ، لأنه يعتمد على استقراء مشروع، وليس ثمة ما يحول دون استنباط الطبيعة النفسية والخُلقية للناس الذين لم يرَهم قَط من نفس هذه الطبيعة لدى الناس الذين يعرفهم. وقد سلك الإغريق هذا السبيل، على الرغم من أن أفقهم في علم الأجناس كان محدودًا جدًّا. وقد عرفوا، على نحو يدعو إلى الإعجاب، الميول والأهواء الإنسانية ووصفوها، ولم يَفُقْهم أحد في هذا المضمار. ومن هذه الناحية لا يخشى أدبهم المقارنة بينه وبين أدب

المحدثين، كذلك شأن كبار الأخلاقيين المسيحيين بدورهم. فعلى الرغم من أن مجال الملاحظة لديهم لم يكن أوسع مدى، فقد حددوا صيغ بعض الحقائق التي تصدق بالنسبة إلى جميع الناس، وفي جميع العصور، وفي جميع الأقطار، ففي كل مكان يُولَد كل من الحب والطموح، والكراهية، والبخل والحسد، والأهواء الأخرى من نفس الأسباب، كما تمر هذه العواطف بنفس الأزمات وتؤدي إلى نفس النتائج. وهذا هو ما عبَّر عنه «ليبنتز» بتلك العبارة التي أخذها عن «أرلكان»(78): «كل شيء شبيه بما نراه هنا» [C'est tout comme icy].

(78) Arlequin: إحدى الشخصيات الهزلية في المسرح الإيطالي.

كذلك ذهب «فلاسفة القرن الثامن عشر إلى تعضيد هذه الفكرة من دون تردد، وهي الفكرة القائلة بوجود إنسانية شبيهة بنفسها في كل زمان ومكان، مع أنهم لم يكونوا بالتأكيد من المتشيعين للديانة المسيحية. وكانوا يؤمنون، من باب أولى، بوجود أخلاق طبيعية وعامة. فعلى غرار: «فونتينل»(79) يكرر «هيوم»(80) مع أصحاب دائرة المعارف(81) أن الناس في الوقت الحاضر يشبهون تمامًا الناس في الزمن الغابر، كما تشبه أشجار البلوط والحور في ريفنا شبهًا تامًّا أشجار البلوط والحور منذ خمسة آلاف سنة، فهل يريد المرء معرفة كنه الأهواء ودبيبها لدى معاصرينا؟ إنه يكفيه في ذلك أن يدرس «ديموستين»(82) و«تاسيت»، ولا يتحدث «فولتير» بلهجة مختلفة عن هذه، فهو يرى أن إحدى الميزات الكبرى التي تمتاز بها «الديانة الطبيعية»(83) عن الديانات الموحى بها ترجع إلى أن للمعتقدات دائمًا أصلًا تاريخيًّا؛ ولذا فهي لا تصلح إلا لجزء من الإنسانية، في حين أن «الديانة الطبيعية» وُلِدت من تلقاء نفسها في قلب الإنسان وعقله، وهي قديمة وعامة كالنوع الإنساني. ففي كل زمان وفي كل مكان، يشعر الإنسان بنفس العواطف، ويتصور نفس المعاني، متى وجد تجاه نفس الأشياء. وقد اقتنع «فولتير» بفكرته هذه اقتناعًا تامًّا إلى درجة أنه على الرغم من الروايات القاطعة التي تتحدث عن وجود نوع من الدعارة الدينية في بابل كان يرفض تصديق ذلك، إذ يبدو له من المستحيل أن يسلم بأن أخلاقًا مضادة للطبيعة الإنسانية قد طُبقت فعلًا. وقد كان جميع معاصريه تقريبًا يفكرون مثله.

(79) Fontenelle: (1657-1757) أديب فرنسي.

(80) Hume.

(81) Encyclopédistes.

(82) Démosthène: (384-322) ق.م خطيب إغريقي مشهور.

(83) Déisme؛ أي مذهب الألوهية.

ومع ذلك فلا يمكن النظر اليوم إلى هذا المبدأ الذي كانوا يولونه ثقتهم التامة على أنه مبدأ صحيح، اللهم إلا إذا أرجعناه إلى مجرد صيغة تكاد تكون لفظية. فإذا كان يعبر فحسب عن ضرورة وجود بعض الصفات النفسية والخلقية المشتركة بين جميع أفراد بني الإنسان، فإنه لا يعدو أن يكون تكرارًا للمبدأ «المدرسي» الذي ذكره «ديكارت» في بداية كتابه «مقال في المنهج»(84)، ذلك المبدأ القائل بأن التفاوت لا يوجد إلا بين الأشياء العرضية، لا بين جواهر أو طبائع الأفراد الذين ينتمون إلى نفس النوع. فهذا المبدأ لا يوقفنا على شيء من الخواص التي توجد، أو لا توجد، فعلًا في جميع أفراد النوع، وهو لا يغني فتيلًا إذا لم يوجد علم الإنسان المقارن.

(84) Discours de la Méthode.

ولكن ليس هناك ما هو أولى بالإنكار من هذا المبدأ، إذا فهمه المرء حسب المعنى الذي فهمه الفلاسفة الذين استخدموه صراحة، وإلى حد ما، في أخلاقهم النظرية؛ أي إذا كان معناه أنهم كانوا محقين عندما نسبوا إلى الإنسانية جمعاء ما عرفوه، بملاحظتهم لأنفسهم ولبيئتهم، عن الطبيعة الإنسانية من الوجهة النفسية والأخلاقية والاجتماعية. فإذا استطاع هذا المبدأ أن يحتفظ لنفسه بالبقاء هذه المدة الطويلة على هذا النحو الذي فعل، فذلك يرجع بالضرورة إلى اجتماع شرطين ما زال أحدهما موجودًا في الأقل حتى الآن، وهما: (1) جهل أصحاب النظريات الأخلاقية، بصفة عامة، للحضارات التي تختلف عن تلك التي كانوا يعيشون فيها (ما عدا العهد الإغريقي القديم). (2) خضوع النظرية لوجهة النظر العملية، فإن المصلحة العليا في الناحية العملية كانت تتطلب أن تبدو الأوامر الأخلاقية بمظهر المبادئ العامة، وأن تبدو، تبعًا لذلك، أنها تفرض نفسها بقوة واحدة على كل كائن إنساني عاقل أو حر، من دون تفرقة في الزمان أو المكان. ولقد رأينا أن هذا المطلب ما زال حتى الآن عمادًا للفكرة التقليدية في الأخلاق النظرية، لكنه لا يقوم في ذاته على أساس. وكلما تقشعت غياهب الجهل التي كانت حليفة له دَبَّ إليه الضعف شيئًا فشيئًا. وقد شعر هذا الجهل بنفسه في نهاية الأمر، وبدأ الباحثون، في مختلف الميادين، العملَ الذي يجب أن يضع حدًّا لهذا الجهل.

ففي المقام الأول نرى أن الحضارات الكبرى المستقلة عن حضارتنا وعن حضارة الإغريق -التي تعد حضارتنا من نتاجها- أصبحت موضوعًا للبحوث العملية منذ قرن من الزمان. وقد بدأت معرفة اللغات والفنون والديانات والنظم الهندية والصينية واليابانية تستعيض عن الفكرة

الساذجة التي كان الأوروبيون يكوِّنونها لأنفسهم عن هذه المسائل بوجهة نظر علمية دقيقة، وساعدت ظروف مواتية إلى حد ما على هذه المعرفة. وكثيرًا ما اتجهت تلك الفكرة الساذجة إلى أن تكون أشد ما تكون إمتاعًا أو تأثيرًا في الناحية الأخلاقية، أو كانت تهدف إلى تحقيق هذين الأمرين معًا؛ أي أنها كانت ترمي إلى التفكُّه على حساب أخلاق وعادات شاذة لا يمكننا تفسيرها، وكانت تهدف إلى قمع غرورنا ورذائلنا قمعًا عنيفًا على نحو ما جاء في كتاب «جرمانيا لتاسيت»(85). وفي القرن الثامن عشر لم يكن معظم الكُتَّاب الفرنسيين في حاجة إلى دراسة عدد كبير من الحضارات الشرقية، ولا من الحضارات الهمجية، حتى يتمثلوها على النحو الذي فعلوا. فإن الفارسيين في نظر «منتسكيو»، والهنود في نظر «فولتير»، والصينيين في نظر بعض الفلاسفة الآخرين، كانوا أوروبيين تنمُّ شخصيتهم عنهم، رغم تنكُّرهم في ثياب شعوب أخرى. وكانت تلك حيلة يسيرة يستطيع الكاتب استخدامها ليذيع آراءه في الشؤون الفرنسية، وما كان يستطيع التصريح بها من دون أن يتعرَّض للخطر. أما فيما يتعلق بدراسة هذه المجتمعات التي تختلف أشد الاختلاف عن مجتمعاتنا دراسة غير مغرضة، فذلك أمر لم يفكر فيه أحد، ولم يكن ثمة سبيل إليه. وقد كان البدء في هذا العمل الجسيم، ونعني به هذا البحث الواسع في دراسة الأجناس، إحدى مفاخر القرن التاسع عشر على وجه التحقيق. ولكن سرعان ما تطرق التحوير إلى المعنى الخاص بالطبيعة الإنسانية، وكان ذلك نتيجة لا محيص عنها لدراسة الأجناس، فليس من الممكن أن يظل هذا المعنى فكرة عامة مصطنعة و«مدرسية»(86)، فإن التاريخ المقارن للأديان والنظم واللغات يؤدي إلى اتساع مفهوم هذا المعنى وتنوُّع عناصره دائمًا. وإنا لنفهم نفاد صبر «رينان» الذي شغف شغفًا كبيرًا بقراءة «بيرنوف»(87)، عندما رأى أن «أوجست كونت» يكاد يسوِّي، هو الآخر، بين الإنسانية وبين الأمم التي نشأت على أساس حضارة البحر الأبيض المتوسط. ومن الأكيد أن «كونت» لو وُجد في عصرنا الحاضر لما فعل ذلك، فإن ما تمَّ بين الشعوب من تقارب مادي لا يسمح له بأن يرى هذا الرأي، فليست «بومباي»، بل «بكين» أشد اليوم بُعدًا عن «باريس» عما كانت عليه الحال منذ مائة سنة بين «باريس» و«مدريد»، أو «بينها وبين «استوكهولم». فكان من الضروري إذن أن تتسع الفكرة التقليدية عن «الإنسان.

85) Tacite, Germanie: كاتب ومؤرخ لاتيني.

86) أي كأفكار أهل العصور الوسطى [Scolastique].

87) Burnouf.

ومن جانب آخر، لم تعد المجتمعات المنحطة مجرد مَثَل يسير لبيان التضاد بين الأوروبي المنحل وبين «الهمجي ذي الفطرة الطيبة»(88)، فقد أصبحت هي الأخرى موضوعًا لدراسة علمية. ولسوء الحظ بدأت هذه الدراسة في وقت متأخر، وفي كثير من الحالات بدأت تقريبًا في الوقت الذي أخذت تختفي فيه هذه المجتمعات. أما الشعوب الصغيرة التي عفا عليها الزمن منذ عهد طويل، فإن نقد الروايات التي جاءتنا (وبخاصة روايات الرحالين الأوائل الذين وصفوا هذه المجتمعات) يسمح لنا، في كثير من الأحيان، باستخدام طريقة المقارنة، لكي نعيد تركيب الأشياء الجوهرية التي رآها هؤلاء الرحالون، من دون أن يفهموها في بعض الأحيان. وتكشف لنا هذه الملاحظة للأشياء الراهنة أو الغابرة عن ضروب من الشعور والخيال، وعن صور من النظم الاجتماعية والدينية التي ما كنا نستطيع -من دون هذه الملاحظة- أن نكوِّن عنها لأنفسنا فكرة مطلقًا. ولقد ألقت عدة مؤلفات حديثة عن المجتمعات الأسترالية ضوءًا على بعض خصائص الطبيعة الإنسانية، تلك الخصائص المجهولة إلى حد كبير. ونذكر من هذه المؤلفات بصفة خاصة ما كتبه «سبنسر» و«جيلن» عن «القبائل الأصلية في أستراليا الوسطى»(89).

(88) يشير هنا إلى أحد آراء «جان جاك روسو».

(89) Les Tribus indigène de l’Australie centrale.

وأخيرًا، فليس العلماء أقل عناية بالكشف عن العصور التاريخية السحيقة في الزمن. وقد كانت مصر وآشور، على وجه الخصوص، سببًا في نشأة بحوث ذات طابع علمي، وهي تلك البحوث التي يمكن النظر إلى نتائجها على أنها حقائق مقررة. فبدلًا من الأساطير المشوَّهة والقصص المريبة التي كان على المرء أن يقتنع بها فيما مضى، توجد لدينا، منذ الآن فصاعدًا، معرفة تُستقى من نفس مصادر هذه الحضارات التي كانت قد قطعت في تطورها شوطًا كبيرًا. وتتصل هذه المعرفة بلغات هذه الحضارات وآدابها الدينية والدنيوية وقوانينها، وأخيرًا بأخلاقها التي تقترب تارة على نحو غريب من أخلاقنا، وتبتعد تارة أخرى عنها غاية البعد. وكلما اتسع نطاق البحث نمت فكرتنا عن الإنسانية. وهكذا اضطرت هذه الفكرة إلى إفساح مكان للحياة العقلية والأخلاقية في هذا الماضي البعيد. وذلك طبعًا من دون التعرُّض لمراحل التطور الطويلة التي كان ذلك الماضي نهاية لها، والتي لم نصل بعد إلى معرفتها. وعلى الرغم من أن هذا الماضي موغل في القدم فإنه ماضٍ أكيد. ويقوم الباحثون بمثل هذا العمل في ميادين أخرى، مثال ذلك: دراسة الحضارات الأمريكية القديمة. وما زال علم الإنسان والتاريخ بعيدين عن الوصول

إلى النتائج التي يمكن أن نأمل في تحقيقها فيما يتعلق بإعادة تركيب هيكل المجتمعات المندثرة في العالم القديم وفي العالم الجديد. ولكن أليس علم دراسة المجتمعات المنقرضة [الباليونتولوجيا الاجتماعية](90) وليد الأمس؟

90) Paléontologie: علم الكائنات المنقرضة.

فمنذ الآن لا نستطيع أن نتمثل الإنسانية بأسرها من الوجهتين النفسية والخلقية كما لو كانت شبيهة شبهًا كافيًا بالجزء الذي نعرفه منها عن طريق تجاربنا المباشرة، بحيث نكون في غنى عن دراسة باقي أجزائها. وربما استطاع علم الاجتماع، يومًا ما، أن يحدد العناصر المشتركة بين أفراد كل الجماعات الإنسانية تحديدًا دقيقًا. ولكن توجد في الوقت الحاضر مهمة أكثر تواضعًا، وهي تفرض نفسها علينا فرضًا. فمن الواجب أولًا أن نحلل -على نحو أشد ما يكون دقة- الصور العديدة المتنوعة التي تقع تحت ملاحظتنا، والتي لا نملك الآن وسيلة لإرجاعها إلى أصل واحد. ألسنا عاجزين عن تصور تاريخ عام للإنسانية فضلًا عن القول بأننا عاجزون عن تحقيقه؟ ومنذ الوقت الذي أقلعنا فيه عن «فلسفات التاريخ» التي كانت وحدتها تعتمد على مبدأ واحد يتشكل بصورة دينية، أو غائية في الأقل، أصبحنا نعجز عن تصور الإنسانية كوحدة متجانسة الأجزاء. فليست الإنسانية، حسب معلوماتنا الراهنة، إلا وحدة تضم عدة مجموعات، فهي عدة حضارات تبدو كل حضارة منها بصفاتها الخاصة، ويغلب على الظن أنها تطورت في هذه الإنسانية تطورًا مستقلًّا.

إن التاريخ وعلم الإنسان يضعاننا وجهًا لوجه مع حقيقة متنوعة الصور ومعقدة في تركيبها على نحو لا نهاية له. ونحن مضطرون إلى الاعتراف بأننا لن نصل إلى معرفة هذه الحقيقة إلا إذا بذلنا جهودًا طويلة منهجية تقوم بها جماعات من الباحثين، كما هي الحال إذا كان الأمر بصدد دراسة الطبيعة التي تقع تحت حواسنا. فإذا نظرنا إلى بعض المجتمعات المختلفة عن المجتمع الذي يبدو لنا فيه كل شيء واضحًا -لأننا نألف فيه كل شيء- فسرعان ما نلقى في كل خطوة نخطوها مشكلات نعجز عن حلها بمجرد الآراء الشائعة أو بمساعدة التفكير والمعرفة العاديين عن الطبيعة الإنسانية فقط. ولا ريب في أن الظواهر التي تثير دهشتنا البالغة تخضع لقوانين. ولكن ما هذه القوانين؟ إنا لنعجز عن التكهن بها، فالحقيقة الاجتماعية تنطوي إلى حد ما على صعوبات أشد عسرًا من الصعوبات التي ينطوي عليها عالَم الطبيعة، لأننا لو فرضنا معرفة قوانين مجتمع ما في حالة استقراره، فليس من الممكن فهم حالة هذا المجتمع في وقت معين إلا

بفهم التطور السابق الذي كانت هذه الحالة نهاية له في الوقت الحاضر(91). وما أندر الحالات التي تكون فيها معرفة هذا الزمن الماضي كاملة وأكيدة، بحيث لا يغيب عنا عنصر جوهري من عناصرها!

(91) يشير هنا إلى ضرورة الجمع بين دراسة تركيب المجتمع في حالة معينة ودراسة تطوره، وهذا هو ما حدده «أوجست كونت» من قبل حين قسَّم علم الاجتماع إلى فرعين: علم الاجتماع الخاص بالاستقراء وعلم الاجتماع الخاص بالتطور، انظر كتاب «فلسفة أوجست كونت» لليفي بريل، ترجمة الدكتورين محمود قاسم والسيد بدوي، من ص245 إلى 275.

ولذا فلربما كان هذا الأمر سببًا جديدًا يوجِب علينا ألَّا نحيد أبدًا عن الطريقة الموضوعية في أدق صورها، وأن نتوقع في هذا المجال -كما نتوقع في علم الطبيعة المادية- أنَّ الشيء المحتمل للصدق ليس صادقًا في كثير من الأحيان. وقد طاب اللهو «لدالمبير» فحدد صيغ عدد خاص من القوانين الطبيعية التي قد لا تبدو لنا في أول الأمر مقبولة فحسب، بل قد تبدو محتملة جدًّا للصدق، لو لم تبرهن التجربة على فسادها، كقوله: «يرتفع البارومتر لينبئ عن مجيء المطر». ففي الواقع يكون الهواء أكثر تشبعًا ببخار الماء إذا وجب أن تمطر السماء، ويكون تبعًا لذلك أكثر ثقلًا، ومن ثَم يجب أن يرتفع البارومتر. و«الشتاء هو الفصل الرئيس الذي يجب أن يسقط فيه البرد». وحقيقة لما كان الجو أشد برودة في الشتاء كان بديهيًّا أن يكون هذا الفصل، على وجه الخصوص، الفصل الذي يجب أن تتجمد فيه قطرات الماء، حتى تصبح صلبة في أثناء اختراقها للجو(92).

(92) D'Alembert, par Goseph Bertrand, P. 17 Paris 1889.

فما دام تفسيرنا للظواهر الخلقية يقوم على أساس معرفتنا الوهمية للطبيعة الإنسانية، وعلى أساس الفرض القائل باتحاد هذه الطبيعة في جميع الأزمان وفي جميع الأماكن فهو شبيه، من دون ريب، بعلم الطبيعة «المحتمل للصدق» الذي كان يقول به «دالمبير». وفي الحقيقة لسنا أحرارًا دائمًا في اختيار طريقة البحث، لأننا إذا أردنا تفسير العقائد والعادات والنظم -ولو كانت أشد ما يكون اختلافًا عن عقائدنا وعاداتنا ونظمنا- فنحن مضطرون، في أكثر الأحيان، إلى إعادة تركيب التصورات والعواطف التي تحققت فعلًا في هذه النظم والعادات الأخلاقية والعقائد، وإلى إعادة تركيبها على أفضل وجه ممكن(93). ولكن من الضروري أن نتحقق من صدق هذه الطريقة، وأن نكملها باستخدام طريقة المقارنة؛ أي الطريقة الاجتماعية. أما إذا استخدمت تلك الطريقة وحدها فمن اليسير جدًّا أن تقودنا إلى الخطأ، إذ سوف نستعيض بحالاتنا النفسية عن تلك الحالات شديدة الاختلاف التي ينبغي لنا الكشف عنها. وهذا هو العيب المبدئي في كثير من

التفسيرات التي تبدو «محتملة للصدق» وإن كانت خاطئة، وفي المهارة البارعة التي تُبذل عبثًا. فإن تفسير الأساطير بالتأثير الذي تطبعه ظواهر الطبيعة في نفوسنا شبيه تمامًا في عبثه بتفسير تعدُّد الزوجات بالميل الطبيعي الذي يدفع الرجل إلى إرضاء نزواته بطريقة سهلة. ولذا يجب أن تثير الحالات العسيرة التي يتبين فيها عجز طريقة المماثلة «السيكولوجية» حذرنا من تلك الحالات التي تبدو فيها هذه الطريقة كافية. ولننظر إلى ما تستطيع أن تمدنا به هذه الطريقة فيما يتعلق بالديانة التوتمية.

(93) يريد بهذه الطريقة طريقة التأمل الباطني. (المترجم).

إن علم النفس التقليدي الذي ظل متمسكًا بمعنى «الإنسان العام» يثير، في حالته الراهنة، معظم الاعتراضات التي يُثيرها هذا المعنى. فهو شبيه بهذا المعنى من جهة أنه مجرد وغير زمني، وهو شبيه به أيضًا من جهة أنه يظن أن المعنى العام هو ما يجده في الأشخاص الذين يقعون تحت بصره هنا أو هناك. وهو لا يقيم وزنًا ما لاختلاف الحضارات أو التاريخ، ومن العسير تقريبًا أن يسلم بتلك الفكرة الغامضة القائلة بتطور القوى الإنسانية وبتميز بعضها عن بعض شيئًا فشيئًا. ومع ذلك فالموضوع الذي يدرسه علم النفس التقليدي من نتاج التاريخ إلى حد ما في الأقل. ونحن نجهل إلى أي حد يعد نتاجًا للتاريخ. ولكن من الأكيد أنه نتاج له إلى حد ليس بالقليل. وهناك فكرة من أشد أفكار «أوجست كونت» عمقًا وابتكارًا، وهي تلك التي ما زلنا بعيدين عن استنباط جميع نتائجها، والتي تنص على وجوب دراسة القوى العقلية السامية للإنسان على ضوء التطور التاريخي للنوع الإنساني، ذلك بأن ملاحظة الفرد تكفي فقط في دراسة الظواهر التي يجب فحصها، على وجه، الخصوص، من جهة علاقاتها بالظواهر الفسيولوجية السابقة أو المصاحبة لها (إحساس - إدراك - لذات وآلام عضوية وهلمَّ جرًّا). ولكن نظرية الوظائف السامية (خيال، ولغة، ومختلف صور الذكاء) تقتضي، ضرورة، استخدام الطريقة الاجتماعية.

وإذن فربما يكون من المجدي أن نعكس الطريقة المستخدمة حتى الآن في دراسة نمو هذه الوظائف، وأن نفعل ذلك كلما استطعنا إليه سبيلًا. فبدلًا من الاستعانة بعلم النفس المتداول لتفسير الظواهر الاجتماعية الماضية نجد أن المعرفة العلمية -أي المعرفة الاجتماعية- قد تزوِّدنا شيئًا فشيئًا بعلم نفس أكثر مطابقة لمختلف الصور الحقيقية للإنسانية الراهنة والغابرة. وإذا اكتفينا بذكر مثال واحد وجدنا أن الدراسة العميقة للطقوس والمعتقدات في الديانات البدائية،

وللعادات الخاصة بالزواج أو الأشياء المحرمة، تفضي بنا إلى صور من الخيال والتركيب والحكم والاستدلال يجهلها علم النفس الحاضر جهلًا تامًّا. حقًّا إن هذه الصور غير موجودة لدينا. ولكن مما لا ريب فيه أن هذه الصور، أو صورًا أخرى مثيلة بها، قد وُجدت لدى أسلافنا الأوائل. وربما اهتدى التحليل الدقيق إلى آثار هذه الصور في أعماق نفوسنا.

فإنا نستخدم، منذ طفولتنا الغضة الأولى، لغة شديدة التجريد والتمييز بين المعاني، وسرعان ما تزداد الأمور تعقيدًا عندما نستخدم الحروف الهجائية والرسم إلى جانب هذه اللغة. فنحن نُشكَّل إذن على نمط واحد، ونؤخذ بعادات عقلية وبصور من الخيال وبضروب من ترابط المعاني وعدم ترابطها، وبصنوف من الاستدلال التي لا يمكن فصْمها عن اللغة. وهكذا نكاد نعجز، في أي مجهود نبذله، عن استعادة الحالات العقلية العادية لدى الناس الذين ليست لهم نفس العادات اللغوية والمنطقية التي لدينا. ومع هذا تدل جميع الشواهد الظاهرية على أن هذه العادات قريبة العهد. وكم من عصور عاش السابقون فيها من دون هذه العادات! وأي آثار خالدة مع الزمن كان من الضروري أن يتركها عصر ما قبل التاريخ -ذلك العصر الطويل- في عقل الإنسان في العصور التاريخية!

ويرى «أوجست كونت» أن الفلاسفة قد وقعوا في هذا الخطأ المشترك، حينما شُغلوا بمنطق الألفاظ وحده تقريبًا. ولما كنا مزوَّدين بهذه الألفاظ كان هذا المنطق أفضل منطق نستطيع فهم وظيفته وعملياته. ونحن نراه مطبقًا في نشأة العلوم. ولكن يوجد وراء منطق الألفاظ منطق الصور، وهو أبعد غورًا منه. وإذا كان أبعد منه عن الشعور فهو أشد قوة منه، ويوجد أخيرًا وراء منطق الصور منطق العواطف. ولا شك في أن هذا المنطق الأخير قديم كالنوع الإنساني نفسه(94). وهو لا يعبِّر عن نفسه بالمعاني الكلية المحددة أو بالألفاظ الشعورية ولكنه منبع فطري طليق للسلوك. ولا نستطيع دراسة هذين المنطقين الأخيرين في أنفسنا، أو لدى معاصرينا، فإن غلبة منطق المعاني العامة التي تكاد تسيطر علينا وحدها (فإننا نتلفظ داخليًّا بأفكارنا، ولو لم نعبِّر عنها) تقف عقبة كأداء في سبيل دراسة المنطقين الآخرين. ولكن ديانات المجتمعات المنحطة وأخلاقها ونظمها تتيح لنا، في كثير من الأحيان، أن نصعد إلى تصوراتها وعواطفها الاجتماعية. ونستطيع أن نجد فيها شيئًا من منطق الصور الخيالية ومن منطق العواطف الذي يقود أعضاء هذه الجماعات إلى نتائج؛ أي إلى ضروب من السلوك يحار لها

منطقنا ويعجز عن تفسيرها. ومع ذلك فهي ضرورية أيضًا في نظرهم ضرورة نتائج القياس في أعيننا.

(94) انظر الترجمة العربية لكتاب «فلسفة أوجست كونت»، ص 214-224.

فصحيح بهذا المعنى أنه لا يمكن فصل علم الاجتماع في مختلف فروعه -دينيًّا كان أم خلقيًّا أم تشريعيًّا... إلخ- عن علم النفس. فعلم النفس العام المجرد الذي يتخذ الحياة العقلية «للإنسان» الحاضر موضوعًا له ليس هو العلم الذي ينير الطريق أمام فروع علم الاجتماع، لأنه لا يزوِّدنا إلا بتفسيرات لها صورة الحقيقة، لكنها فاسدة في أغلب الأمر. وعلى العكس من ذلك سيلقي تقدم علم الاجتماع الجديد بهذا الاسم أضواء على الوظائف العقلية البدائية، تلك الأضواء التي لا يمكن الحصول عليها بوسيلة أخرى(95). ولمَّا كانت المعرفة التي يزوِّدنا بها علم الاجتماع عن الخيال والتصورات الاجتماعية ونظام الأفكار والعقائد تتصل بأقدم ما يمكن معرفته عن طريقة استخدام هذه الوظائف، فمن الممكن أن يصبح هذا العلم يومًا ما نافعًا كل النفع في تفسير وظائفنا العقلية العليا تفسيرًا علميًّا، وهي تلك الوظائف التي تعد في حالتها الراهنة شديدة التعقيد وشديدة الغموض.

(95) انظر الترجمة العربية لكتاب «مقدمة في علم النفس الاجتماعي»، القسم الثاني.

ونقول في خاتمة الأمر إن معرفتنا الوهمية «للطبيعة الإنسانية» العامة من الوجهتين الأخلاقية والعقلية قد قُضي عليها بأن تتخلى عن مكانها لعلم نفس مختلف كل الاختلاف [عن علم النفس المألوف]. وسيعتمد هذا العلم الجديد على التحليل الصبور الدقيق المنهجي للعادات الخلقية والنظم التي تجسدت فيها العواطف والأفكار لدى مختلف المجتمعات الإنسانية التي توجد الآن، أو التي تركت لدينا آثارًا يمكن تفسيرها. ومع أن علم الاجتماع لم يشرع في هذا التحليل إلا منذ عهد قريب جدًّا، فقد انتهى إلى نتائج علمية أكيدة، فهو يرينا، بطريق المقابلة، إلى أي حد تعتبر فكرة «الإنسان» العام التي قنع بها علم النفس وعلم الأخلاق النظري حتى عصرنا الحاضر فكرة مفتعلة ومجدبة. أضف إلى هذا أنه يفسر لنا لماذا قنع بها هذان العلمان، و[يذكر لنا] السبب الذي حال دونهما ودون الوقوف على وجه النقص فيها؛ ذلك بأن هذه الفكرة ترتبط على نحو شعوري إن قليلًا أو كثيرًا بعقائد دينية يجدها علم الاجتماع في كل مكان تقريبًا. وهي الفكرة القائلة بوجود مبدأ روحي يعيش في البدن ويبقى بعده، والإيمان بأن هذا المبدأ من أصل رباني وهلمَّ جرًّا(96). ولم تكن ثمة حاجة قاهرة إلى دراسة الظواهر النفسية دراسة علمية ما دامت هذه

الآراء الروحية مسيطرة، وكان يبدو أن التفكير النظري الجدلي وحده كافيًا، وأنه نهائي أيضًا. ولذا فكما أن المذاهب الأخلاقية النظرية تحتفظ بقيمتها على أنها وثائق، وسيستخدمها عالم الاجتماع فيما بعد لكي يقرر أي فكرة كان مجتمعنا يكوِّنها لنفسه عن العلاقات المتبادلة بين أعضائه، كذلك سيظل علم النفس المجرد الميتافيزيقي -الذي يتخذ الوظائف العامة للنفس الإنسانية موضوعًا له- كدليل على الطابع العقلي المزعوم الذي تتشكل به بعض عقائد حضارتنا.

(96) يسلك هنا «ليفي بريل» سلوكًا ينتقصه وينقده في موطن آخر، لأنه يحاول التشكيك في وجود النفس من دون أي دليل. هذا إلى أنه يعترف منذ لحظة واحدة أن كل العقائد الدينية تؤكد وجود الروح، في حين أنه لا يجرؤ على تأكيد أن العلم الوضعي ينقض وجهة النظر الدينية. ففي الجملة نرى أنه أسير عقيدة غريبة لا تعتمد على أي أساس علمي، في الوقت الذي يريد فيه تحرير العلم من سيطرة بعض العقائد. (المترجم)

ويغلب على الظن أن وحدة التركيب العقلي في النوع الإنساني ستزداد وضوحًا كلما نما علم النفس العلمي في نفس الوقت الذي يتقدم فيه علم الاجتماع (وهذان العلمان يتبادلان العون فيما بينهما). وستتضح هذه الوحدة بسبب وجه الشبه الذي يفجأ النظر بين العمليات العقلية المعقدة التي وُجدت لدى مختلف أجزاء الإنسانية التي لا تربطها صلة ظاهرية: نفس تكوين الأساطير، ونفس الإيمان بالأرواح، ونفس الأساليب في السحر، ونفس تكوين الأسرة والقبيلة. ولكن إذا ثبت وجود هذه الوحدة فستظل، مع هذا، مختلفة عن تلك الوحدة التي يسلم بها سلفًا المبدأ الذي نقدناه. فإن هذه الوحدة الأخيرة، وهي إجمالية ومجردة إلى حد كبير، كانت تؤكد التشابه العميق بين أفراد البشر من دون دليل، وكان لا يمكن استخدامها إلا في تفكير نظري جدلي وشكلي. أما الوحدة الأولى فستكون، على عكس ذلك، نقطة ينتهي إليها الفحص العلمي الدقيق لمختلف الصور الحية للإنسانية الراهنة والماضية، وهي تلك الصور التي يمكن الكشف عنها بوسائلنا العلمية. ولن تختلط هذه الوحدة بالوحدة السابقة، كما أن «مذهب الطاقة» الحديث(97)، وإن كان يسلم بوحدة القوة على الرغم من اختلاف مظاهرها، فإنه لا يختلط بالآراء الطبيعية القديمة التي كانت تفسر جميع ظواهر الطبيعة بمبدأ وحيد كالنار أو الماء أو الهواء.

(97) انظر فصل مناهج البحث في العلوم الطبيعية بكتاب «المنطق الحديث ومناهج البحث»، محمود قاسم، الطبعة الثانية، ص 266.

- 2 -

المبدأ الثاني: تؤلِّف محتويات الضمير الخلقي وحدة متجانسة ومتضامنة الأجزاء - نقد هذا المبدأ - النزاع بين الواجبات. التطور التاريخي لمحتويات الضمير الخلقي - طبقات متراكمة على غير نسق - واجبات ونواهٍ ترجع إلى أصول وتواريخ مختلفة.

يجب على المذاهب الأخلاقية النظرية -والمعيارية قبل كل شيء- أن تكون على وفاق مع الضمير الخلقي المعاصر لها. وهي تخضع دائمًا في الواقع -كما رأينا- للشروط الجوهرية لهذا الاتفاق. ومن جانب آخر، لما كانت تزعم أنها مذاهب منظمة وأنها تستنبط نظريتها بأسرها من مبدأ وحيد، أو في الأقل من أصغر عدد ممكن من المبادئ، فقد زعمت أن الضمير الخُلقي ينطوي، هو على نفسه، على أكمل نظام. ولكنها لم تنص على هذا الأمر صراحة، ولم تبرهن عليه بصفة خاصة. وذلك هو المبدأ الثاني في المذاهب الأخلاقية النظرية التي ترى أن للضمير الخلقي عند الإنسان وحدة تتضامن أجزاؤها، ونوعًا من الغائية الذاتية التي يمكن تشبيهها بالغائية الداخلية عند الكائنات الحية. وبناء على هذا المبدأ، توجد علاقات منطقية لا يرقى إليها الطعن بين الأوامر التي يمليها الضمير الخلقي. ولهذه الوحدة المتسقة في الضمير الخلقي ما يقابلها من وحدة منظمة في الأخلاق النظرية. مثال ذلك أنَّ «كانط» عندما تساءل: «إذا ما كان المجهود الفلسفي لإنشاء نظرية في الأخلاق مجهودًا مجديًا حقًّا، أو إذا كان يكفي أن نطمئن إلى صوت الضمير»، فإن الجواب الوحيد الذي ذكره عن هذا السؤال كان خشيته من ضروب السفسطة، ومن صعوبة سماع هذا الصوت، وحده دون غيره في جميع الظروف. وحينئذ فهو يسلم، من دون أي تردد، بأن أوامر الضمير تكوِّن بفطرتها وحدة متسقة اتساق مذهبه الأخلاقي تمامًا. كذلك تتضمن المذاهب التجريبية هذا المبدأ نفسه؛ أي أنها تقدم نفسها كمذاهب، مع أنها تزعم، في آن واحد، أنها تعرض ما تكشفه لها التجربة في نفوسنا. والواقع أننا إذا اقتصرنا على فحص الضمير الخلقي نفسه، لم نجد ما يدعونا إلى عدم الثقة بهذا المبدأ، فليس فيه شيء يخدش الضمير الذي يشعر بأنه متجانس ومتسق. فكل ما يبدو كواجب خلقي يتشكل، لهذا السبب نفسه، بنفس الطابع المقدس (الذي يتصف به الضمير). ومن ثَم يبدو أنه يرجع إلى نفس المصدر، وأنه جزء من وحدة بعينها. وهذه الخاصية شديدة الوضوح جدًّا إلى درجة أن بعض الفلاسفة استطاع أن يؤكد وجود حقيقة متميزة ومستقلة عن كل ما عداها من الحقائق، وهي مجموعة الأمور الخلقية (مملكة الغايات لدى «كانط»). ففي خدش الضمير في نقطة واحدة ما يدعو إلى ثورته بأسره. ومهما يكن الجزء الذي يُخدش فيه فسرعان ما يقوم الضمير كله برد فعل، وعلى نحو يكاد يكون فعلًا منعكسًا، حين يمتد إليه أثر العدوى امتدادًا مباشرًا.

وسنفحص في موطن آخر الأسباب الاجتماعية لهذه الظاهرة المهمة. ويكفي أن نقول هنا: إنه من الطبيعي أن تعبِّر هذه الظاهرة عن نفسها من الناحية العقلية باعتقاد أن للضمير الخلقي وحدة

متسقة الأجزاء. ولكن إذا فحصنا هذا المبدأ من وجهة النظر الموضوعية، بدلًا من أن نستجوب الضمير الخلقي الذي لا يستطيع أن يوجه النقد لنفسه، فمن العسير أن يحتفظ هذا المبدأ بوجوده. وحقيقة ما أبعد محتويات الضمير الخلقي عن أن تظل ثابتة، فهي تتغير ببطء شديد في بعض الحالات، لكنها تتغير على كل حال. فتُستبعَد منها بعض العناصر القديمة بالتدريج، وتحاول عناصر جديدة أن تنضم إليها. ولا يتم هذا التغير من دون اصطدام ومن دون أن تتناحر الميول المتضادة، للإبقاء على بعضها ولاستبعاد بعضها. وهذا هو السبب الأول الذي يدعونا إلى الظن بأن انسجام الضمير انسجام ظاهري، بدلًا من أن يكون حقيقيًّا. أما السبب الثاني فهو أنه يحدث دائمًا في جميع العصور ضروب من النزاع بين الواجبات، وأن تجد للضمير مشكلات عسيرة. وأحيانًا تكون هذه المشكلات مؤلمة محزنة ولا مخرج منها. ولكن المبدأ المسلَّم به ضمنيًّا -وهو القائل بأن الضمير الخُلقي يكوِّن وحدة كاملة متجانسة- قد استبعد أفضل تفسير يمكن قبوله لهذه الظواهر. وقد حاول أصحاب النظريات الأخلاقية، الذين اضطروا إلى الانشغال بمشكلة تضارب الواجبات، تفسير هذه الظواهر بأسباب خارجية. فكثيرًا ما يُرجِعون هذا النزاع إلى وجود ظروف لا يملك المرء من أمرها شيئًا، أو إلى تعارض بين الواجبات العادية والالتزامات التي تترتب على خطأ سابق يشعر الإنسان بوجوب إصلاحه. لكن سرعان ما نستطيع تفسير معظم ضروب هذا النزاع بين الواجبات تفسيرًا «طبيعيًّا» جدًّا عندما نقلع عن هذا المبدأ. فهذه الضروب من النزاع تنجم عن التناقض الداخلي في الضمير الذي تلح عليه وتمزِّقه واجبات يضاد بعضها بعضًا، وتوجد فيه في آن واحد، ويصارع بعضها بعضًا (وهذا هو السبب في أن هذا النزاع كثيرًا ما يبدو بمظهر العنف).

وهنا يجب أيضًا أن نستعيض عن الدراسة المجردة «للإنسان العام» بالتحليل العلمي الدقيق للإنسان الذي يوجد حقيقة، ويحيا في مجتمع حاضر أو غابر. وسرعان ما تظهر لنا واجباته الخلقية، كما تظهر لنا عقائده وعواطفه وتصوراته، على أشد ما تكون من التعقيد، وليس ثمة ما يؤيد لنا سلفًا أن هذا التعقيد يخفي وراءه تفكيرًا منطقيًّا، أو أنه يمكن إرجاعه إلى بعض المبادئ الموجهة [للسلوك].

ومن هذه الوجهة لا تكوِّن مجموعة الأمور -التي تبدو واجبة أو محظورة على الإنسان في حضارة معينة وفي عصر معين- وحدة متجانسة بحال ما. وبدلًا من أن نجد وجه شبه بين هذه المجموعة وبين الغائية الداخلية لدى الكائنات الحية سنجد ما يدعونا، من باب أولى، إلى محاولة

البحث عن وجه شبه بينها وبين العالم غير العضوي. فعلى الرغم من الشعور بالتجانس الذي ينصبُّ على جميع محتويات الشعور تبدو مجموعة الأوامر والنواهي في نظر الطريقة التحليلية الاجتماعية كنوع من العناصر المختلفة المكدسة، أو تبدو على الأقل، كطبقات متراكمة بعضها فوق بعض على غير نسق من الأساليب العملية والأوامر والقواعد التي تختلف عصورها ومصادرها اختلافًا كبيرًا جدًّا. فيرجع تاريخ بعضها إلى زمن تاريخي سحيق، بل ربما رجع إلى عصر ما قبل التاريخ، ونعني بها تلك الأساليب التي تربطنا رباطًا وثيقًا بمختلف المجتمعات الإنسانية التي اندثرت، من دون أن تترك وراءها آثارًا أخرى. وهي أكثر عددًا مما قد نظن، فدارسو التقاليد الشعبية يذكرون عددًا يدعو إلى العجب من مثل هذه العادات العملية التي لا تزال موجودة في أوروبا وفي الريف، في حين أن التقاليد التي تفسرها قد امَّحت من الأذهان تمامًا. وبعضها أقرب عهدًا من ذلك، وهي التي نعلم في أي عصر تطرقت إلينا. ويمكن القول على نحو ما بأنها اكتست بغبار من التقاليد، ذلك الغبار الذي يدل على الوقار. ويتفق بعضها اتفاقًا تامًّا مع آراء عصرنا وعقائده. وأخيرًا توجد طائفة خاصة من العادات التي أثارتها النظريات الجديدة، أو دعت إليها، في أكثر الأحيان، النظم الاجتماعية الآخذة في النمو. وتؤثر هذه الطائفة الأخيرة كمعاول هدم أو كعوامل تجديد، وأحيانًا تعمل على التقدم. وليس لهذه المجموعة -أو بالأحرى ليس لهذه العناصر المكدسة- وحدة أخرى غير وحدة الضمير الذي يوجد فعلًا، والذي يحتوي عليها ويدافع عنها. وتختلف العناصر التي تدخل في تركيب هذه المجموعة إلى أكبر حد ممكن. فلماذا استطاع أحد الواجبات أن يبقى على الزمن، في حين أن واجبًا آخر متصلًا به قد اختفى؟ ولا تنفك هذه العناصر التي تختلف مصادرها أشد اختلاف عن النضال فيما بينها، على الرغم مما يبدو من تجانسها. فإذا كانت الظواهر الخلقية شديدة الصلة بمجموعات(98) الظواهر الاجتماعية الأخرى، وإذا كانت هذه المجموعات تتطور، أفليس من الواجب أن تتطور الظواهر الأخلاقية في الوقت نفسه؟ وأن يتطور الضمير بتطورها؟ ولكن هذا التطور لا يتم دفعة واحدة، إذ لا سبيل إلى تجنب ضروب المقاومة والنضال.

(98) كلمة مجموعة [Série] أحد مصطلحات اللغة التي استخدمها «كونت» في علم الاجتماع، وسنستخدمها للدلالة على مختلف أنواع الظواهر الاجتماعية: ظواهر اقتصادية، دينية، خلقية، تشريعية وهلمَّ جرًّا. المؤلف.

وماذا عسى أن نجد لو حللنا، بالإجمال، محتويات ضمير خلقي في عصر يتصف بأكبر قدر من الاستقرار النسبي كضمير أحد النبلاء الفرنسيين في القرن الثالث عشر؟ إن هذا الضمير يحتوي

على عناصر من أصل جرماني ترتبط بعقائد وعادات الشعوب المتبربرة التي احتلت بلاد «الغال» قبل ذلك بعدة قرون. كذلك يحتوي على عناصر من أصل مسيحي؛ أي شرقي، وهي تلك العناصر التي تتصل اتصالًا وثيقًا بعقيدة وطقوس الكنيسة الكاثوليكية التي انضم إليها تباعًا كل من «الغال» الرومانيين والمتبربرين. كذلك نتعرف في هذا الضمير على عناصر إغريقية-لاتينية فرضت نفسها على المنتصرين، في حين أن جزءًا من الشعب القديم ما زال محتفظًا بوجوده في هذا القطر. وقد أدى هذا المزيج إلى أخلاق نسميها أخلاقًا إقطاعية أو أخلاقًا فروسية، وهي التي ترجع بعض طلاوتها، في الأقل، إلى تمييزنا بين العناصر المتباينة التي اجتمعت في هذه الأخلاق، من دون أن تمتزج فيما بينها امتزاجًا تامًّا.

ومن الأكيد جدًّا أن أخلاقنا الراهنة ستكون مصدر متعة -وسط بين المتعة الجمالية والمتعة التاريخية- لأحفادنا الصغار الذين ستختلف أخلاقهم اختلافًا محسوسًا عن أخلاقنا. ولو شئنا لاستطعنا الحصول على هذه المتعة منذ الآن، إذا أغفلنا مؤقتًا عواطف الاحترام والإخلاص التي تدعونا إلى تقديس محتويات ضميرنا الخلقي، وإذا بحثنا عن النشأة الاجتماعية لجميع الواجبات التي يفرضها علينا هذا الضمير. وقد عرض «دي جروت» هذه النشأة فيما يتعلق بالضمير الخلقي لدى «الرجل الصيني» وكان ذلك في كتابه الجدير بالإعجاب وعنوانه «النظام الديني في الصين»(99)، فهو يرينا على نحو أشد ما يكون بداهة بأي تطور اجتماعي وعقلي تطرقت معظم الواجبات الأخلاقية ورسَّخت أصولها في ضمير الرجل الصيني، تلك الواجبات التي لن يرغب الصيني في وقتنا الحاضر بحال ما أن يخلَّ بها، ولو كان عاجزًا عن تبريرها. وهل لأحد أن يشك في إمكان القيام بتحليل مماثل للضمير الخلقي الغربي؟ فهل نحكم على الأفعال التي نشعر بوجوب القيام بها، أو الامتناع عنها، بأنها واجبة، أو محظورة لأسباب نعرفها، وأنها تقوم على أساس منطقي؟ ليس من الممكن تأكيد هذا الأمر في جميع الحالات. وكثيرًا ما تفسَّر هذه الأفعال ببواعث لا صلة بينها وبين أصلها الحقيقي. وقد لوحظ ذلك مرارًا فيما يمس بعض الواجبات الخاصة، وهي: العادات الاجتماعية وضروب العرف. وسلوكنا العملي شبيه في ذلك بقواعد الإملاء، فالرجل العادي يعتقد اعتقاد التَّقي الورع أن هذه القواعد جميعها تقوم على مبادئ يحترمها لذاتها، حتى في أشد ضروبها الغريبة شذوذًا. ولكن مؤرخ اللغة يعلم مدى الخلط والخطأ والآراء الفاسدة والاتجاهات المختلفة التي ساهمت في تكوين القواعد الإملائية التي تحترم إلى هذا الحد.

99) De Groot. The Religious System of China.

فإذا أردنا فهم التفاصيل الحية لضميرنا الخلقي في الوقت الحاضر؛ أي فهم الأشياء التي يأمر بها، والأشياء التي ينهى عنها، فإنه ينبغي لنا أن نرجع إلى ضمير الأجيال التي سبقتنا مباشرة. ولكي نفسر هذا الضمير الأخير ينبغي لنا أن نصعد، مرة أ خرى، نحو أجيال أبعد عهدًا، مع مراعاة المؤثرات الطارئة التي يزداد عددها وتشابكها كلما لحظنا عصورًا أكثر امتدادًا (أسباب ديموجرافية(100)وسياسية واقتصادية وهلمَّ جرًّا)، وبالتدريج تتسع حتى تنتهي إلى عصر ما قبل التاريخ. لقد كان «ليبنتز» يقول إن تحليل جزء من الحقيقة يفضي بنا إلى ما لا نهاية له. ومن الممكن أن نقول ذلك أيضًا بصدد تحليل الضمير الخلقي لدى الفرد، مهما يكن من شأن هذا الضمير، ولن نكون أقل مراعاة للحق من «ليبنتز».

(100) خاصة بالشعوب.

حقًّا إن الطريقة الجدلية لا تتطلب مثل هذا المجهود، فإنها تظن أن مجرد التأمل القائم على النقد، أو مجرد التفرقة بين المعاني، يكفي في تحليل الضمير الخلقي تحليلًا مُرضيًا. لكن هذا التحليل المجرد تمامًا يلتزم فقط وجهة النظر التي تدرس الأشياء في حالة الاستقرار والثبات، فيظل إذن بعيدًا جدًّا عن استقصاء جميع العناصر في موضوع معقد إلى أقصى حد، وهو الموضوع الذي لا يمكن فهمه إذا ضربنا عن التاريخ صفحًا. أضف إلى هذا أن التحليل لا يلحظ أن محتويات الشعور مزيج من العناصر المختلفة، فالضمير يبدو لنفسه متجانسًا، والتحليل يسلم بأنه كذلك. ولكن هذه الوحدة المتجانسة تنفجر، إذا أصبح هذا التعبير، على نحو بديهي، لا سبيل إلى مقاومته عندما ننظر إلى الأشياء من جهة تكوينها؛ أي عندما نستخدم الطريقة الاجتماعية الملائمة.

وحينئذ ليس المبدأ الثاني أمتن أساسًا من المبدأ الأول. وبانهيار هذين المبدأين تنهار فكرة «علم الأخلاق النظري» الذي يتضمنهما. زد على ذلك أن هذين المبدأين متضامنان فيما بينهما، وهما وليدا حاجة بعينها. فإذا وجب في نفس الوقت أن يُصدر علم الأخلاق أوامره وأن يبرِّرها تبريرًا عقليًّا، وإذا وجب أن يكون علمًا معياريًّا ونظريًّا في آن واحد، فمن الواجب أن تكون أوامره قوانين في الوقت نفسه. ومن هنا نشأ ذلك المعنى الكلي الهجين المبهم، وهو «القانون الخلقي» الذي يقترب بمظهره النظري من القانون الطبيعي، وبمظهره المعياري من القانون بمعناه الاجتماعي والتشريعي. ويحتاج هذا المعنى الكلي في نشأته إلى مبدأين سبق أن بيَّنا فسادهما. فلكي تسمو الأوامر إلى مرتبة «القانون الخلقي» يجب أن تبدو كما لو كانت ذات قيمة

عامة بالنسبة إلى جميع الأزمان وجميع الأمكنة. وإذن يجب من جانب أن تكون علاقتها بالطبيعة الإنسانية، التي ينظر إليها بصفة عامة، علاقة بديهية، وذلك على نحو يفرض معه الواجب نفسه على جميع الناس الذين يوجدون أو سيوجدون دائمًا (وهذا هو المبدأ الأول). ويجب من جانب آخر، أن يبدو القانون الخلقي وجميع نتائجه -أي مجموعة القوانين الخلقية لو فضَّلنا هذا التعبير- بمظهر كائن متضامن الأجزاء لا يتوقف أي جزء من أجزائه على الظروف المحلية أو العرضية. ومعنى ذلك أنه يجب أن يكون المرء عاجزًا عن بيان التكوين التاريخي للواجبات [الخلقية] ولطبقات الرواسب المتتابعة التي خلَّفتها هذه الواجبات وراءها، والتي لا يمكن التوفيق بينها في كثير من الحالات (المبدأ الثاني). وهذا في الأقل أحد مصادر هذا المجهود المتجدد دائمًا في تاريخ الفلسفة لجعل الأخلاق علمًا قياسيًّا على غرار العلوم الرياضية التي تنطوي على هذا العموم وعلى هذه الوحدة المنظمة اللذين طالما حاول الفلاسفة تحقيقهما. ولكن الكارثة هي أن العلوم الرياضية لا تحتوي على مبادئ تشبه المبادئ التي تتضمنها المذاهب الأخلاقية، ولو شبهًا قليلًا.

- 3 -

فائدة المذاهب الأخلاقية النظرية على الرغم من فساد مبادئها - الوظيفة التي أدتها - كان علم الأخلاق القديم أكثر حرية وتحررًا من الأفكار الدينية الخفية من المذاهب الأخلاقية الفلسفية لدى المحدثين حتى القرن التاسع عشر - وهنا لم يؤدِّ عصر النهضة إلى جميع نتائجه - رد فعل في نهاية القرن الثامن عشر - النجاح الظاهري لهذه الحركة وعجزها في النهاية.

قد بدا لنا، بعد فحصنا لعلم الأخلاق النظري كما يتصوره الناس عادة، وبعد دراستنا لتعريفه ومناهجه ومبادئه، أن هذا العلم عاجز عن الوقوف على قدميه، لأن فكرة وجود علم نظري ومعياري في آن واحد فكرة مستحيلة التحقيق، فضلًا عن القول بأنها تنطوي على التناقض، إذ تعتمد الطريقة التي تستخدمها المذاهب الأخلاقية النظرية على جدل القدماء أكثر من اعتمادها على أساليب البحث العلمي لدى المحدثين. ولا يمكن أن تؤدي إلا إلى استنباطات تكاد تكون بأسرها استنباطات لفظية. وأخيرًا، فإن المبادئ التي تقوم على أساسها فكرة الأخلاق النظرية لا تستطيع مقاومة النقد. وتحتوي فكرة القانون الخلقي -تلك الفكرة الغامضة- على عناصر تميل إلى التفرُّق بعضها عن بعض. وهذا هو السبب في أننا سنرى أنه سيُستعاض، شيئًا فشيئًا، عن هذا العلم المزعوم الذي يُعَد نظريًّا ومعياريًّا في آن واحد، بعلم أو بالأحرى بعدة علوم تدرس

الحقيقة الخلقية الواقعية بطريقة موضوعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى سنرى ظهور تطبيق عملي قائم على أسس عقلية، أو فن يفيد من الكشوف التي تصل إليها هذه العلوم.

فهل لنا أن نستنبط من ذلك أن محاولات الفلاسفة لإنشاء علم أخلاق نظري كانت غير مجدية؟ وأنهم قد أنفقوا مجهودهم عبثًا؟ ليس الأمر كذلك البتة، فقد قيل إن أي مجهود يُبذل لفهم العالم ولفهم أنفسنا ليس بأسره مجهودًا عبثًا. وقبل أن تصل العلوم إلى صورتها النهائية [تراها] تمر بحالات ناقصة إن قليلًا أو كثيرًا. ولا شك في ضرورة مرورها بهذه المراحل، فكيمياء الشعوذة [فن الحرافة] تسبق علم الكيمياء، ويأتي علم التنجيم قبل علم الفلك -ذلك حق، لكن يجب أيضًا أن نتأكد صراحة من صدق هذه الفكرة شديدة العموم في كل حالة معينة. وربما كان من الغلو في التفاؤل أن نرجع إليها كما لو كانت قانونًا يقينيًّا. فمن الممكن التسليم بأن بحوث المنجمين لم تكن خلوًا من الفائدة بالنسبة إلى علماء الفلك الذين جاءوا بعدهم. ولكن بلاد الإغريق أنتجت، في العصر القديم، علماء فلك لم يكونوا منجمين. ومن اليسير أن يتصور الإنسان تطورًا لعلم الفلك الذي لم يعرف التنجيم بين «هيبارك»(101) و«بطليموس»(102) من جهة، وبين «كوبرنيق»(103) و«كبلر»(104) من جهة أخرى. وليس هناك ما يدل مبدئيًّا على أن العقل الإنساني يتورط في سبل مسدودة لا يستطيع الخروج منها، أو ينتهي إلى الخروج منها بعد ضياع وقت طويل، ومن دون أن يفيد شيئًا سوى تجنب هذه السبل في المستقبل.

101) Hipparque.
102) Ptolémée.
103) Copernic.
104) Képler.

ولم يكن «علم الأخلاق النظري» أحد هذه السبل المسدودة، بل الأمر على العكس من ذلك، إذ لمَّا لم يكن ممكنًا، في ذلك الحين، أن يوجد علم بمعنى الكلمة للظواهر الخلقية (أي علم موضوعي وغير مغرض) كان من الأفضل أن يشغل مكانه بتفكير نظري يحاول أن يكون عقليًّا وفلسفيًّا. ولقد قال «كونت» بقوة: إنه يجب علينا أن نعترف بفضل الرجال السابقين (وهم القسس في نظره) الذين أخذوا يبحثون عن تفسير للظواهر الطبيعية. وليس من المهم أن هذا التفسير كان -طوال قرون عديدة- تفسيرًا خياليًّا محضًا وصبيانيًّا، بل مضادًّا للمنطق، فقد كان لهذا التفكير فائدة رئيسية عندما نمَّى في الأذهان حاجة عقلية إلى التفسيرات النظرية. وقد خرجت الميتافيزيقا(105) شيئًا فشيئًا من النظريات الدينية الخاصة بنشأة الكون. وفيما بعد وجدت

ظروف مواتية سمحت بأن تنمو «الفيزيقا» [علم الطبيعة] في ظلال الميتافيزيقا لكي تنفصل عنها في نهاية الأمر(106). وهذه ظاهرة جديرة كل الجدارة بالملاحظة، لأن الشعوب التي لم تعرف الميتافيزيقا العقلية لم تعرف أيضًا «الفيزيقا» العلمية. إن علمنا الناشئ الخاص بالطبيعة يبجّل الميتافيزيقيين الإغريق؛ باعتبار أنهم الجدود الأوائل الذين يدين لهم بوجوده. وبالمثل ربما لم يكن من الممكن قَط أن يُولد علم حقيقي خاص بالظواهر الخلقية من دون الفلاسفة (وهم ميتافيزيقيون في معظم الأمر) الذين أنشأوا المذاهب الأخلاقية أو «علم ما وراء الأخلاق»(107). وليس الفضل في هذه الحال أقل شأنًا، وليست الخدمات التي أُسديت أقل أهمية.

105) علم ما وراء الطبيعة.

106) انظر الترجمة العربية لكتاب «فلسفة أوجست كونت»، ص 43. (المترجم).

107) Métamorale.

بل ربما كانت الخدمات الأخيرة أكثر ضرورة. فمما لا ريب فيه أنه لم يكن بُد من انقضاء زمن طويل حتى تختفي العناصر الصوفية والعاطفية والدينية تمامًا من الفكرة العلمية عن «الطبيعة» المادية. وهناك حضارات متقدمة جدًّا لم ينتهِ فيها هذا العمل قَط، كما هو الشأن في حضارات الصين والهند. أما الإغريق فقد أسسوا الميتافيزيقا وعلم الطبيعة على أسس عقلية محضة، على الرغم من تأليههم للطبيعة. لكن لمَّا أصبح الأمر خاصًّا بالطبيعة الخلقية توقعنا أن يتعثر هذا التطور في الوصول إلى غايته، وأن يسير ببطء شديد، إذ يبدو أولًا أن الظواهر الخلقية، التي تخضع بوضوح لإرادة الإنسان، تتضمن عنصرًا غير محدود، ولا يمكن حصر نتائجه عدًّا، إذا جاز لنا هذا التعبير. وثانيًا ترتبط القواعد الموجهة للسلوك، على نحو أشد ما يكون قوة واطرادًا، بالتقاليد التي أُخذت عن السلف وبالمعتقدات الدينية، وهي لا ترتبط بعناصر صوفية ودينية وعاطفية فحسب، بل تمتزج بهذه العناصر امتزاجًا شديدًا، ويبدو أنها تدين لها بأكبر نصيب من سيطرتها على النفوس وأكثره دوامًا.

فليس بعجيب إذن أن المجهود الفلسفي لتفسير الظواهر والقواعد الأخلاقية تفسيرًا عقليًّا قد ظل، مدة طويلة، ولا يزال مرتبطًا بعناصر غير عقلية. وما كان من الممكن اتخاذ موقف علمي في هذه الدراسة إلا في وقت متأخر جدًّا. وكان من الضروري أن تتم سلسلة طويلة من التحولات المتتابعة التي نشهد آخر حلقاتها من دون ريب. وكما أن علم الطبيعة قد احتفظ خلال عصور طويلة بآثار الميتافيزيقا التي أدت إلى وجوده، كذلك لم تتميز الدراسة العقلية للحقيقة الخلقية عن علم ما وراء الأخلاق إلا على نحو بطيء. أضف إلى هذا أن الخط البياني الذي يدل على هذا

التطور ليس بسيطًا، ولا يدل بالتأكيد على تقدم متواصل. وبناء على ما يقضي به معظم المؤرخين كان علم الأخلاق القديم في العصر الإغريقي بمعنى الكلمة أكثر تحرُّرًا من العناصر الدينية والخارقة للطبيعة مما كان عليه علم الأخلاق الفلسفي لدى المحدثين، أو في الأقل حتى وقتنا الحاضر(108). فالذي كان يعوز القدماء على وجه الخصوص، حتى يُنشئوا علمًا بمعنى الكلمة للأمور الخلقية، هو الطريقة الاستقرائية الدقيقة التي كانت الطريقة الجدلية تحتل مكانها. لكن من أين كانت تأتيهم فكرة مثل هذه الطريقة إذا كانت تنقصهم في علم الطبيعة؟ وعلى العكس من ذلك كانت فكرتهم عن الأمور الخلقية متحررة على نحو يدعو إلى الإعجاب. مثال ذلك أن علم الأخلاق لدى أرسطو ينمو شيئًا فشيئًا من بدئه إلى نهايته بهدوء تام، من دون أن نرى، أو نشعر مطلقًا بتدخل خفي، إلى حد قليل أو كثير، لمشاغله بالحياة الأخرى، أو بإله يوقع العقوبات بعد الحياة الدنيا(109).

108) Voyz V. Brochard. la morale ancienne et la morale moderne, Revue philosophique, janvier 1901.

يعمد هنا «ليفي بريل» إلى المغالطة. وسنراه يستشهد فيما بعد بأرسطو لأنه يتفق مع وجهة نظره. ولكنه يمر مرور الصامت أمام آراء «سقراط» و«أفلاطون» وهما من العصر الإغريقي الذي يشير إليه، بل هما أستاذا «أرسطو». وتلك طريقة غريبة في الاستشهاد حين يعمد المرء إلى ذكر الآراء التي تعضد وجهة نظره ويغفل غيرها. لقد كانت الأخلاق لدى «سقراط» ولدى «أفلاطون» بصفة خاصة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتفكير في الحياة الأُخرى؛ أي بالتفكير الديني، «فأفلاطون» يقول مثلًا: «لو لم تكن النفس خالدة لما بدا لنا الظلم أمرًا مريعًا، ولوجب أن ينظر المرء بعين الرثاء والإشفاق إلى هؤلاء الذين يقاسون الفقر والمرض وجميع صنوف العذاب في هذه الحياة الدنيا من أجل الفضيلة والعدل. ولو كان حقًّا أن الإنسان يفنى، جسدًا وروحًا، لما كان أسعد طالع الأشرار حين يدركهم الموت، إذ سوف يتحررون حينئذ من أجسامهم ونفوسهم وشرورهم أيضًا». «فيدون» 81، 82. (المترجم).

109) ليس في هذا الأمر غرابة ما، لأن آراء «أرسطو» في النفس أبعد ما تكون عن إثبات خلودها. هذا إلى أنه كان يرى أن الإله غريب عن العالم وجاهل به. وقد كان يجدر بـ«ليفي بريل» أن يبين العلاقة بين آراء «أرسطو» في النفس وآرائه في الأخلاق، حتى يكون أمينًا في عرض فكرته. (المترجم).

وعلى العكس من ذلك، نجد هذه الآراء تحتل المقام الأول في الأخلاق المسيحية، وهي تحتل مكانًا أقل من ذلك في المذاهب الأخلاقية لدى المحدثين، ولكنه مكان كبير جدًّا مع ذلك، لأن هذه المذاهب تظل على وفاق مع الضمير العام في زمنها، وما زال هذا الضمير مشبعًا بعقائد مسيحية. ولنضع جانبًا -إذا شئنا- كلًّا من «ديكارت» الذي لم يُعْطِنا مذهبًا خلقيًّا نهائيًّا و«سبينوزا» و«هيوم» و«هيجل» وبعض الفلاسفة الآخرين [ثم نسأل] ألم تحتفظ النظريات الأخلاقية، ولو كانت أكثر اعتمادًا على العقل من غيرها (ليبنتز، لوك، كانط، فيتش) بمشكلة سعادة الإنسان في العالم الآخر، وذلك على نحو يختلف ظهوره شدة وضعفًا، ويبدو بصفة

شعورية إن قليلًا وإن كثيرًا؟ كذلك نرى اليوم، حتى في الأقطار التي لا يُعهد فيها بتدريس الأخلاق إلى القسس، أن الأخلاق التي تدرس باسم الفلسفة والعقل ليست بريئة من فكرة مبيتة من هذا القبيل. وهل هناك قطر واحد لا يجزع الناس فيه من تدريس الأخلاق تدريسًا مدنيًّا؛ أي على نحو يعتبر مجرد عودة للموقف العقلي الذي اتخذه فلاسفة الإغريق(110)؟

(110) يعترف «بريل» أن الأخلاق ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالعقائد الدينية وينص على دراستها دراسة واقعية، وبعد ذلك يتظاهر بالعجب عندما يجزع الآخرون لفصل الأخلاق عن الدين. (المترجم).

وهكذا لم يستطع عصر النهضة أن ينتج جميع آثاره في علم الحقيقة الخلقية على النحو الذي فعل فيما يتعلق بعلم الطبيعة المادية. فبتأثير هذا العصر (والحق أنه كانت هناك ظروف عديدة مواتية) سرعان ما أصبحت الفكرة عن الطبيعة المادية فكرة عقلية، بل ربما فاقت فكرة القدماء في هذا السبيل. وقد أدى تقدم العلوم الرياضية، والإكثار من التجارب، وترك الطريقة الجدلية إلى اختفاء العقبات التي أوقفت سير علم الطبيعة في العصر القديم. ولم يكن في هذا الأمر ما يثير التقاليد المسيحية، بل لمَّا كان تأليه الطبيعة الذي يسلم به القدماء يثير نفورها الشديد، كانت بالأحرى مساعدة على نمو علم الطبيعة الحديث، ما دام هذا التفكير لا يناقض العقيدة في الأقل. ولكن نظرًا للأسباب التي سبق ذكرها ما كان من المستطاع أن تصبح الطبيعة الخلقية موضوعًا لبحث علمي جدير بهذا الاسم، فلقد كان حماة التقاليد الدينية يعنون عناية الغيور بالدفاع عن علم ما وراء الأخلاق الذي كان يحتل مكان ذلك البحث العلمي. وقد حارب رجال الدين بعنف شديد المحاولات الأولى التي أريد بها إنشاء علم اجتماع. وكانت بعض هذه المحاولات قائمة على التفكير المجرد، وكان بعضها وليد البحث المتسرِّع. مثال ذلك محاولات «هوبز» و«سبينوزا» وأشد الفلاسفة جرأة في القرن الثامن عشر. وقد اتُّهم أصحاب هذه المحاولات بأنهم ماديون وملحدون، من دون أن نكون في حاجة إلى الحديث عن ضروب الاضطهاد التي كثيرًا ما وُجِّهت إلى أشخاصهم وإنتاجهم.

فبتأثير هذه الأسباب مجتمعة، وبتأثير أسباب كثيرة أخرى لا نستطيع استعراضها هنا واحدًا بعد آخر، بدأت الدراسة العلمية للحقيقة الخلقية تعلن عن وجودها فقط عندما انفجر، نحو أواخر القرن الثامن عشر، ردُّ فعل عام في أوروبا ضد الروح التقليدية لمذهب «ديكارت» وضد المذهب العقلي، وبخاصة ضد الاتجاهات التي كانت تسيطر منذ مائتي سنة. وما كان للعلوم الطبيعية المادية، المتمكنة من مناهجها والواثقة بموضوعاتها والمزهوَّة بكشوفها، أن تخشى شيئًا من ردِّ

الفعل سالف الذكر. ولكن يبدو أن ردَّ الفعل هذا قد أوقف دفعة واحدة، ولمدة من الزمن، سير التفكير الأخلاقي النظري نحو الصورة العلمية. ولا شك في أن الحاجة إلى «إعادة تنظيم المجتمع» -تلك الحاجة التي كان المفكرون يعتقدون أنها مُلِحة- قد أدت إلى ظهور عدد كبير من البحوث الخاصة بالمشكلات السياسية والاجتماعية. لكن المصلحة العملية تغلبت إلى حد كبير على المصلحة النظرية. فكان الباحثون يسرعون الخُطى نحو حلول يمكن تطبيقها تطبيقًا مباشرًا. أما الأخلاق النظرية بمعنى الكلمة، سواء أكانت متأثرة بـ«كانط» أم بالفلسفة التقليدية المسيحية، فلم تكن شيئًا آخر سوى «علم ما وراء الأخلاق». وقد كان الأمر كذلك على الأقل في فرنسا، حتى بعد منتصف القرن التاسع عشر. وكان الفلاسفة الروحيون الذين يدرسون هذا العلم يأخذون حذرهم من القرن الثامن عشر، وكانوا لا يميلون إلى الحديث عن «هيوم» وكانوا يبتسمون إشفاقًا لدى ذكر «كوندرسيه». وتفسر هذه العوامل نفسها ما أحيط به إنتاج «كونت» من الصمت، كما تفسر قلة الاهتمام بعلم الاجتماع الذي أسسه. وكانوا يخشون «كونت» بصفة خاصة على اعتبار أنه وريث القرن الثامن عشر. وهذا هو ما كانوا يرفضونه من مذهبه.

ومع ذلك فلم يكن انتصار رد الفعل السابق إلا انتصارًا ظاهريًّا. وسنرى فيما بعد أن رد الفعل هذا نفسه قد أدى في بعض نتائجه إلى أن الحاجة إلى دراسة الحقيقة الخلقية دراسة علمية أخذت تزداد إلحاحًا ووضوحًا، ففي الربع الأخير من القرن التاسع عشر جذب علم الاجتماع -الذي كان مهملًا فيما مضى- عددًا متزايدًا من الباحثين نحوه. وفي حين أن الفلاسفة انقطعوا عن الركب لتجديد «المذاهب الأخلاقية النظرية»، تلك المذاهب التي كانت أقل اختلافًا فيما بينها مما كانوا يعتقدون، قام الباحثون في ميدان آخر بإعداد المواد لعلم خاص بالطبيعة الخلقية، وذلك عن طريق النتائج المتتابعة للعلوم الإنسانية والتاريخية والدينية والتشريعية والاقتصادية، وأخيرًا عن طريق جميع العلوم التي يدل وجودها وحده دلالة واضحة على نقص المبادئ التي تقوم على أساسها الفكرة المألوفة عن الأخلاق النظرية.

الفصل الرابع

ما العلوم النظرية
التي تتوقف عليها الأخلاق العملية؟

- 1 -

ليس موضوع العلم هو إنشاء مذهب خلقي أو استنباطه، لكنه دراسة الحقيقة الخلقية الواقعية - ولا تنحصر مهمتنا فقط في ملاحظة هذا النوع من الظواهر، لكننا نستطيع التدخل فيها بطريقة فعالة متى عرفنا قوانينها.

لا يجد المرء عسرًا في تصور العلاقة بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية ما دام يسلم بالفكرة التقليدية الخاصة بالتفرقة بينهما. فالأخلاق النظرية تقرر المبادئ التي تستنبط منها الأخلاق العملية تطبيقاتها (وليس من المهم في هذه اللحظة أن يكون تقرير المبادئ سابقًا أو لاحقًا لمعرفة الأخلاق العملية). ويبدو أنه ليس ثمة ما هو أشد يسرًا من ذلك. وفي الواقع تكاد ترى جميع المذاهب الأخلاقية، من دون استثناء ما، أن ليس هنا مشكلة تتطلب الدراسة. ومن الطبيعي جدًّا أنها تمر مرورًا خاطفًا بمشكلة الانتقال من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق العملية، ومن دون أن تفكر فيها. ومع هذا فقد أبدى «رينوفييه»(111) تحفظًا في هذا الموضوع، فهو يعتقد أنه لا يمكن تحقيق التطبيقات المستنبطة من الأخلاق النظرية تطبيقًا مباشرًا من دون تعديل في الناحية العملية. وهو يفرق بين هذه الناحية العملية في حالة السلم (وهي حالة المجتمع الكامل) وبين ما تصبح عليه في حالة الحرب (وهي الحالة الراهنة للإنسانية). وهذه التفرقة مهمة، فهي تتضمن أن «رينوفييه» يعترف بوجود مشكلة تعترض سبيلنا عند الانتقال من «النظرية» إلى «التطبيق العملي»، وأنه مهتم بأن يحسب للحقيقة الاجتماعية الواقعية حسابها. لكنه يلتزم الفكرة التقليدية عن العلاقات بين «النظرية» و«التطبيق العملي» في الأخلاق، بعد أن أبدى ذلك التحفظ. فهو يرى أن العمل يستنبط من النظرية دائمًا، ويزداد هذا الاستنباط تعقيدًا بسبب بعض العناصر الواقعية التي يجب عدم إغفالها. لكن العلاقة بين النظرية وبين القواعد العملية تظل لديه علاقة بين المبادئ والنتائج.

111) Renouvier.

ولكن إذا كانت «المذاهب الأخلاقية النظرية» لا تنطوي -كما نعتقد أننا بيَّناه بوضوح- على الصفات التي تزعمها لنفسها، فليس من الممكن أن تكون هذه العلاقة البسيطة اليسيرة إلا علاقة

ظاهرية في ذاتها. فبدلًا من أن يكون «التطبيق العملي» مستنبطًا من «النظرية» نجد أن النظرية ليست، حتى وقتنا الحاضر، إلا صورة مجردة من الأخلاق المطبقة في مجتمع معين، وفي عصر معين. وإذن فعلى العكس من ذلك تمامًا يوجد «التطبيق العملي» أولًا، بينما يجب على «النظرية» أن توطِّن نفسها على ألَّا تصدم هذا العمل؛ وذلك لأن الفيلسوف لا يستطيع، مهما كانت عبقريته، أن يحمل الناس على قبول مذهبه في الأخلاق إلا إذا لم يبتعد كثيرًا عن موافقة الضمير [الخلقي] العام في عصره، في حين أن هذا الضمير عندما يفرض نفسه بسلطة مطلقة لا يحتاج البتة إلى البحث لنفسه عن نظرية مجردة يقوم على أساسها. وفي رأينا ينحصر البحث النظري الأخلاقي في دراسة هذا الضمير نفسه كما يبدو في مختلف المجتمعات الإنسانية، وبنفس الروح التي يدرس بها علم الطبيعة المادية موضوعه. فما عسى أن تصبح العلاقات بين النظرية التي تُفهَم على هذا النحو وبين العمل؟ ومعنى ذلك ما عسى أن تكون نتائج هذا البحث النظري بالنسبة إلى العمل، إذا فرضنا أن هذا البحث قد بلغ مرتبة معينة من التقدم؟

فأولًا كانت الفكرة القديمة تدعو إلى نوع من اللبس الذي اختفى من تلقاء نفسه. فمن اليسير أن يخلط المرء بين علاقة المبدأ بالنتيجة وبين علاقة السبب بالمسبب. وفي نفس الوقت الذي كان المرء يتصور فيه أن «التطبيق العملي» مستنبط من «النظرية» كان يميل إلى اعتقاد أن الفلسفة أساس واقعي للعمل، وأنها تزوِّده بمبدئه وسبب وجوده وحقيقته أيضًا. وليس من الممكن التسليم بهذا الخلط بعد الآن، فإن «الأخلاق»، ونعني بها مجموعات القواعد والأوامر والواجبات والنواهي التي يمكن ملاحظتها، توجد على قدم المساواة مع الديانات واللغات والقوانين. وتبدو لنا جميع هذه النظم الاجتماعية، على حد سواء، بمظهر النظم الطبيعية، كما تبدو لنا متضامنة فيما بينها. فإنشاء الأخلاق أو استنباطها بطريقة منطقية محاولة لا معنى لها تمامًا، كما لو أراد الإنسان أن ينشئ أو يستنبط الدين أو اللغة أو القانون بطريقة منطقية. وبالاختصار نرى أن الأخلاق «ظواهر تقع تحت الملاحظة». ومن المقرر مثلًا أن بعض ضروب السلوك تبدو في نظر الضمائر الخلقية العادية في حضارتنا بمظهر الواجبات، وأن بعضها يبدو بمظهر المحظورات، وأن بعضها يبدو في نهاية الأمر بمظهر الأشياء المباحة. فليس ثمة مجال «لإملاء» قواعد الأخلاق العملية باسم إحدى النظريات، فلهذه القواعد حقيقة من نفس النوع الذي يوجد في الظواهر الاجتماعية الأخرى. ولا يستطيع المرء تجاهل هذه الحقيقة في تصرفاته، من دون أن يقع تحت طائلة العقاب.

وحينئذ فهل تقتصر مهمتنا، إذا صح هذا التعبير، على ملاحظة الأخلاق التي تتابعت في إحدى الحضارات أو وُجدت فيها في زمن واحد، وعلى ملاحظة أخلاقنا الخاصة، وأخيرًا على اعتبار أن كل محاولة لتحسينها محاولة جريئة وعقيمة؟ إن هذه النتيجة ليست ضربة لازب بحال ما(112)، إذ يزوِّدنا العلم بالوسائل التي تُستخدم في تعديل الطبيعة المادية على نحو يعود علينا بالنفع. فليس هناك سبب مبدئي يحول دون أن يزوِّدنا العلم بنفس القدرة على الحقيقة الاجتماعية متى تقدم تقدمًا كافيًا. وفي الواقع تبين لنا التجارب أن الأخلاق العملية في طريق التطور. حقًّا إنه تطور بطيء، لكنه يكاد يكون متواصلًا. وهناك عدد كبير من الأسباب التي تتدخل إما لتعجيل هذا التطور وإما لإبطائه. وفي بعض الأحوال لم يكن التفكير الفلسفي أقل هذه الأسباب أهمية. وتنطوي الأخلاق العملية دائمًا على حالات كامنة من التناقض الذي نشعر به شعورًا مبهمًا في بادئ الأمر. ولكن لا يلبث هذا التناقض أن يظهر بوضوح، لا على شكل تضارب بين المصالح فحسب، بل على هيئة صراع في مجال الأفكار. وكثيرًا ما يساهم المجهود الشعوري، الذي يُبذل لفض النزاع، في التقدم الخلقي.

(112) انظر كتاب «تقسيم العمل الاجتماعي»، لإميل دوركايم.
Division du Travail Social 1ere édition, Préface. P.V. Paris, F. ALcan.

وهكذا فلسنا مضطرين إلى القنوع بدور النظارة الذين يقفون موقفًا سلبيًّا، بل هناك أسباب تلح علينا دائمًا بأن نقرر حكمنا إيجابًا أو سلبًا فيما يتعلق بالإبقاء على إحدى القواعد الخلقية أو قبولها. كذلك يعتبر الامتناع عن إصدار حكم ما تحديدًا لمسلكنا. لكن كيف نحدد موقفنا، وباسم أي مبدأ نصدر حكمنا، إذا وجب أن يكون قرارنا قائمًا على أساس عقلي؟ من البديهي أننا نعتمد على نتائج العلم الوضعي الذي يدرس الحقيقة الاجتماعية(113)، والذي يميل إلى احتلال المكان الذي يشغله «علم الأخلاق النظري». فالمشكلة التي تعترض سبيلنا هنا تنحصر في وضع أسس هذا العلم، وفي معرفة كيف نستنبط منه التطبيقات [العملية].

(113) هذا هو رأي «أوجست كونت». انظر «فلسفة أوجست كونت»، الترجمة العربية، ص 263 وما بعدها.

- 2 -

ثلاث دلالات متميزة لكلمة «أخلاق» - كيف يمكن تطبيق الحقائق التي يصل إليها علم العادات الخلقية على الأخلاق العملية؟ صعوبة إصدار حكم سابق على تقدم هذا العلم وعلى تطبيقاته الممكنة - تنوع موضوعاته وتفرعها بالتدريج.

لو تركنا الفكرة القديمة عن «الأخلاق النظرية» جانبًا، فمن الممكن أن تدل كلمة «أخلاق» على ثلاثة معانٍ، وهي تلك المعاني التي يجب علينا أن نُعنى بتمييز بعضها عن بعض.

أولًا: تطلق كلمة «أخلاق» على مجموعة الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس وواجباتهم بعضهم تجاه بعض، والتي يعترف بها ويقبلها الأفراد بصفة عامة، في عصر معين وفي حضارة معينة. فعلى اعتبار هذا المعنى نتحدث عن الأخلاق الصينية أو عن الأخلاق الأوروبية في الوقت الحاضر. وفي هذه الحال تعبر هذه الكلمة عن مجموعة من الظواهر الاجتماعية الشبيهة بمجموعات الظواهر الأخرى التي تنتمي إلى هذا النوع نفسه، كالظواهر الدينية والتشريعية واللغوية وهلمَّ جرًّا.

ثانيًا: يطلق أيضًا اسم «الأخلاق» على العلم الذي يدرس هذه الظواهر، كما أن علم الطبيعة يطلق على العلم الذي يدرس الظواهر الطبيعية. وعلى هذا النحو يقابل المرء بين العلوم الأخلاقية من ناحية وبين العلوم الطبيعية من ناحية أخرى، ولكن بينما نرى أن علم الطبيعة تُستخدم كلمة [Nature] «يُستخدم فقط في الدلالة على العلم الذي يُسمَّى موضوعه «الطبيعة «أخلاق» للدلالة على العلم وعلى موضوعه في آن واحد.

ثالثًا وأخيرًا: يمكن أيضًا أن نطلق اسم «أخلاق» على تطبيقات هذا العلم. وعلى ذلك يُفهم من عبارة «تقدم الأخلاق» تقدم فنون الحياة الاجتماعية، مثال ذلك: زيادة العدالة التي تتحقق في العلاقات بين الناس وزيادة النزعة الإنسانية في العلاقات بين الطبقات الاجتماعية أو بين الأمم. ويفترق هذا المعنى الثالث بوضوح عن المعنيين السابقين اللذين لا يختلفان فيما بينهما اختلافًا أقل وضوحًا من ذلك. وقد كان هذا الاشتراك في الاسم منبعًا لضروب معقدة من الخلط نذكر منها بصفة خاصة هذه النتيجة، وهي أن الفلسفة الأخلاقية في الوقت الحاضر لا تنتهي من مناقشة بعض المشكلات اللفظية، وتمر بجانب المشكلات الحقيقية، من دون أن تراها، وشأنها في ذلك شأن الفلسفة الطبيعية لدى القدماء. وإذن فسنتجنب -ما استطعنا- استخدام نفس المصطلح للدلالة على موضوع العلم، وعلى العلم نفسه، وعلى تطبيقاته. وسنستخدم في الحالة الأولى مصطلح «الظواهر الخلقية، أو الأخلاق»، وفي الحالة الثانية «علم هذه الظواهر أو علم الحقيقة الاجتماعية»، وفي الحالة الثالثة «الفن الخلقي العقلي».

وهذه التفرقة تسمح بالرد على اعتراض ربما خطر بذهن القارئ، إذ يبدو أحيانًا أننا نقارن هنا بين الأخلاق والدين واللغة والنظم الاجتماعية بصفة عامة، وحينئذ يكون ما نفهمه من الأخلاق هو أنها مجموعة من الظواهر أو حقيقة تقع تحت الملاحظة، وموضوع لعلم أو لمجموعة من العلوم الشبيهة بعلم الطبيعة. وأحيانًا يمكن أن نقارن الأخلاق -كما سبق أن فعل

«ديكارت»- بالميكانيكا والطب، وهما فنان أو مجموعتان من الأساليب المنهجية التي يستخدمها الإنسان لتطبيق معرفته بقوانين الطبيعة. فكيف يمكن أن نتصور الأخلاق، في آن واحد، بناء على هاتين الفكرتين المختلفتين فيما بينهما اختلافًا شديدًا؟ ومع هذا فالمقارنة صحيحة في كلتا الحالتين. ولكي نتجنب هذا الاعتراض، يكفي أن نلاحظ أن «الأخلاق» تعبر في التشبيه الأول عن موضوع علم الظواهر الخلقية، ذلك الموضوع الذي يشبه في الحقيقة موضوع الفروع الأخرى في علم الاجتماع، في حين أن الأمر في التشبيه الثاني خاص بالأخلاق التي تُفهم على أنها «فن عملي عقلي» والتي يمكن المماثلة بينها وبين الميكانيكا والطب، على هذا الاعتبار.

فمن جهة المبدأ يتوقف تقدم هذا الفن على تقدم ذلك العلم. وكلما أصبحت معرفتنا بقوانين هذه الحقيقة الاجتماعية أكثر اتساعًا ودقة استطعنا أن نأمل استنباط تطبيقات مفيدة. لكن من العسير، في الوقت الحاضر، أن نذهب في توضيح هذا الأمر إلى أبعد من ذلك. ولا يحق لنا أن نفرض أن تقدم الفن يسير خطوة بخطوة مع تقدم العلم. وقد قال «كوندرسيه»(114): «ليس ثمة علاقة بين سلسلة الحقائق التي يتوقف بعضها على بعض، والتي أصبح الكشف عنها ممكنًا بسبب الكشف عن مناهج جديدة، وبين سلسلة الحقائق التي يجب أن تصبح كل حقيقة منها مفيدة بدورها في الناحية العملية»(115). ومن هنا وجب متابعة البحث النظري على نحو غير مغرض، ولو لم يؤدِّ ذلك إلى نتائج يمكن الانتفاع بها مباشرة. ويجب متابعته مع مجرد الأمل في تطبيقات مستقبلة ليست لدينا عنها فكرة ما في الوقت الحاضر. ويقول «كوندرسيه» أيضًا: «لا يكشف المرء عن شيء ما لأنه في حاجة إليه، لكن لأن هذا الكشف يرتبط بحقائق سبقت معرفتها، ولأن قوانا تستطيع، في النهاية، أن تجتاز المسافة التي تفصل بينها وبين هذه الحقائق»(116). وربما وجب على علم «الطبيعة الاجتماعية» الذي ما زال في مراحله الأولى أن يجتاز عصرًا نجهل امتداده، وهو العصر الذي لن تؤدي النتائج المكتشفة فيه إلا إلى عدد قليل جدًّا من التطبيقات العملية. فالميكانيكا لم تصبح فنًّا قائمًا على أسس عقلية إلا منذ ثلاثة قرون، وربما مرت ثلاثة قرون أخرى قبل أن يصل الطب بدوره إلى هذه النقطة. ومع هذا فالمجهود، الذي بُذل للحصول على معرفة علمية خاصة بالقوانين الطبيعية التي يتوقف عليها هذان الفنان، يرجع إلى العصر الإغريقي القديم. أما في حالة الطبيعة الاجتماعية فليس هناك ما يبيح التفكير بأن مرحلة التطبيقات العقلية يجب أن تكون مطابقة لمرحلة البدء في البحوث العلمية. وإذن قد يكون من الجرأة أن يزعم المرء، منذ الآن، تحديد فكرة دقيقة عن هذه التطبيقات. ومن الممكن، على أكثر

تقدير، أن يتنبأ إلى حد ما بظهور هذه التطبيقات، بناء على النحو الذي نشأت عليه الفنون العقلية الأكثر تقدمًا.

114) Condorcet.
115) Éloge de M. de Fouchy, œuvre, I, III, P. 313 - 4.
116) Éloge de M. Duhamel, Ibid, 11. P. 642.

ففي العالم غير العضوي، لم يعد إخضاع التطبيق العملي للعلم النظري للقوانين موضع مناقشة، لأن البرهان على القدرة التي يزوِّدنا بها العلم برهان واضح للعيان في كل لحظة. وليس ثمة مجرِّب من الهواة يستطيع أن ينازل مهندسًا في طريقة استخدام أحد مساقط المياه، أو في إنشاء نفق في جوف الأرض. ومنذ عهد قريب بدأ «التطبيق العملي» يخضع للعلم في عالَم الحياة. ولهذا البطء أسباب عديدة. ولا ريب في أن أقوى هذه الأسباب يرجع، في عدد كبير من الظروف، إلى أن الفن العقلي ما زال عاجزًا عن الحلول محل التجارب العملية الارتجالية. هذا إلى أن العلاقة بين «التطبيق العملي» و«المعرفة النظرية» تنقلب هنا معقدة على نحو خارق للعادة. فالفن العقلي لا يقوم فقط على أساس القوانين التي يقررها علم واحد، أو عدد قليل من العلوم، كما هي حال التطبيقات العديدة التي يقوم بها المرء الآن في الكهرباء وفي الكيمياء الصناعية، بل يفترض استخدام معارف ترجع إلى مجموعة كبيرة جدًّا من العلوم التي لا تشمل فحسب العلوم البيولوجية بمعنى الكلمة، وهي عديدة جدًّا، لكن يفترض أيضًا العلوم الطبيعية والكيميائية. فتعبير «الكيمياء التطبيقية» تعبير واضح جدًّا. أما تعبير «البيولوجيا التطبيقية» فتعبير غامض، وهو غير مستعمل في الواقع. وليس هناك من يطلق هذا الاسم على أي صورة من صور العلاج. فمن جانب يحتوي علم الحياة، في الواقع، على عدد كبير من المعارف التي لا تؤدي إلى تطبيق عملي. ومن جانب آخر لا يقوم فن العلاج، في كثير من الحالات، على أساس معلومات ذات طابع علمي بمعنى الكلمة.

ومن ثَم فالعلاقة بين «التطبيق العملي» و«العلم النظري» ليست مقررة بصفة عامة مطردة، لكنها تقرر بالأحرى بمناسبة بعض المشكلات الخاصة، وحسبما تقضي به الصدفة في مجال الكشوف والحاجات. فأحيانًا يستنبط الإنسان من بعض القوانين التي عُرفت منذ عهد قريب تطبيقات تصبح ممكنة بعد ذلك. وأحيانًا يصعد من مشكلة معينة إلى المعلومات النظرية التي يتوقف عليها حل هذه المشكلة. مثال ذلك أننا نستنبط من معرفتنا حديثة العهد لبعض العوامل التي تنتقل بها عدوى الأمراض التطبيق الآتي، وهو: اتخاذ مجموعة من تدابير الوقاية التي

تجعل المرض نادرًا جدًّا، أو التي قد تؤدي إلى اختفائه (كالحمرة، وحمى النفاس، إلخ) وعلى العكس من ذلك، لمَّا أثيرت إحدى المشكلات الخاصة، كمشكلة مرض دود القز، بحث لها «باستير» عن حل يمكن القول بأنه حل نظري، وقد اهتدى إلى هذا الحل. وحينئذ يسمح الحل بالتدخل تدخلًا أكيدًا في تربية دود القز وفي القضاء على المرض.

ومع هذا فإن عدد الحالات التي تقرر فيها هذه العلاقة بمثل هذا الوضوح التام محدود جدًّا. ومما لا شك فيه أن الفن العقلي للعلاج سيحدث في مرحلة طويلة جدًّا كرد فعل، وأحيانًا كنتيجة غير مباشرة، للحقائق التي تم الكشف عنها في مجال لا تربطه صلة ظاهرة بالعلاج أو الجراحة، ولا يزال تاريخ الحياة العلمية «لباستير» غنيًّا بالدلالة في هذا الصدد، فعندما قام «باستير» بدراساته الأولى في قدرة بعض الأجسام البلورية على الحركة الدائرية كان من المستحيل عليه، هو نفسه، أن يتنبأ بالدراسات التي ستقوده، من بحث إلى بحث، حتى ينتهي إلى كشوف غاية في الأهمية بالنسبة إلى دراسة الأمراض الإنسانية. وربما قادت مثل هذه الدراسات يومًا ما عالم طبيعة عبقريًّا إلى نتائج ليست أقل أهمية وأقل خطورًا بالذهن [من كشوف باستير]. وهكذا لمَّا كانت المشكلات التي تثيرها الحياة العملية معقدة جدًّا، ولمَّا كان علم الحياة (وهو شديد الاتساع) يتصل، من جهة أخرى، بالمجال الفسيح الذي تدرسه العلوم الطبيعية والكيميائية، ويتأثر تبعًا لذلك بتقدمها، فإن الفن العقلي يكاد يتوقف على المصادفات السعيدة وحدها. وقبل ذلك لا نستطيع أن نقول شيئًا بصدد هذه المصادفات سوى أنها ستزداد شيئًا فشيئًا، كلما أصبحت العلوم أكثر تقدمًا.

فكذلك الأمر، من باب أولى، في مجال الفن الاجتماعي العقلي. فكل تخمين دقيق بقانون خاص بتطور ما زال في مهده -ولم تمكن ملاحظته بعد- سيكون قائمًا على التعسف ضرورة. والغالب الأعم أن هذا الفن سيعالج، هو الآخر، مسائل خاصة خلال عصر طويل جدًّا، قبل أن ينظِّم تنظيمًا دقيقًا. وسيستغل المعرفة العلمية لقوانين «الطبيعة الاجتماعية» عندما توجد مجموعة من الظروف السعيدة التي تلائمها. فمنذ عهد قريب أقلعت التربية، في عدة مسائل، عن الأساليب العتيقة التي لا يمكن الدفاع عنها، واستعاضت عنها بتطبيقات تقوم على أساس علم نفس الطفل. كذلك يُبذل مجهود في مشكلات الضمان الاجتماعي لتنظيم أساليبه العملية، وفقًا للمعرفة العلمية الخاصة بأسباب البؤس والبطالة، إما في المدن وإما في الريف.

لكن نظرًا لعدم تقدم علم «الطبيعة الاجتماعية» تقدمًا كافيًا فإنا لا نرى، حتى الآن، كيف يستطيع الفن الاجتماعي العقلي تعديل الأساليب العملية المتبعة في المشكلات الرئيسية الكبرى. ولا ريب في أن المصلحين الخياليين قد قاموا في جميع الأزمان -كما قام مصلحو القرن التاسع عشر على وجه الخصوص- بمحاولات لوضع نظام جديد للعائلة والمِلْكية والعلاقات الاقتصادية، ولمجتمعنا بصفة عامة. ونذكر منهم الشيوعيين والاشتراكيين وأتباع «فورييه» وغيرهم. وكانت هذه المحاولات تزعم أنها تعتمد على «العلم الوضعي». والواقع أن مجهود هؤلاء المفكرين كان ينصبُّ بالذات على إعادة تنظيم المجتمع، لا على دراسة الحقيقة الاجتماعية دراسة موضوعية. وهذا هو السبب في أنهم استطاعوا، من دون تردُّد، أن يقترحوا مشروعات لتنظيم الحياة العملية الموجودة بالفعل تنظيمًا عامًّا. ولكن هذا هو السبب أيضًا في أنهم ينتمون إلى المرحلة السابقة لنشأة العلم. ولم تنقض هذه المرحلة التمهيدية إلا باختفاء هذه الآمال العريضة. وتصبح المحاولات أكثر تواضعًا كلما قرَّ في الأذهان أن الإنسان لا يستطيع أن يتصرف بيُسر وكيفما شاء في الطبيعة الاجتماعية -كما تلك حاله تجاه الطبيعة المادية- وكلما اقتنع بأن الطريقة الوحيدة للسيطرة على الطبيعة الأولى هي البحث أولًا عن قوانينها، كما هي الحال فيما يتعلق بالطبيعة الثانية. فالبحث العلمي يبدو شرطًا أول للتدخل العقلي في الظواهر الاجتماعية. وهكذا يتتلمذ المصلح على عالم الاجتماع.

هذا إلى أن علم الاجتماع كلما نما انقسم إلى عدد متزايد من العلوم التي، وإن كانت قريبة الشبه، إلا أن بعضها يتميز عن بعض. وسرعان ما يصبح تقسيم العمل العلمي ضروريًّا في دراسة المشكلات شديدة التعقيد. ولا يزال تفرُّع الجذوع العلمية الضخمة إلى فروع ثانوية -تتفرَّع بدورها- أمرًا مستمرًّا حتى يومنا هذا في علم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الحياة. فمن باب أولى سيتم هذا الأمر أيضًا في هذه المجموعة الضخمة التي تُسمَّى عادة بعلم الاجتماع. وسينقسم كل فرع من الفروع الكبرى في علم الاجتماع (علم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم الاجتماع التشريعي، إلخ) بدوره إلى فروع ثانوية. فلننظر مثلًا إلى التطور المزدوج المستمر في «النشرة السنوية لعلم الاجتماع». فهذا التطور يتجه من ناحية إلى التفرقة بين فروع علم الاجتماع، ويتجه من ناحية أخرى إلى تنظيم كل فرع منها.

فعلى أي هذه العلوم سيتوقف تقدم الفن الاجتماعي بصفة خاصة؟ من المستحيل أن نتكهن بهذا الأمر في المرحلة الراهنة التي يوجد فيها علم الاجتماع، وبخاصة إذا فكرنا في النتائج غير

المتوقعة التي تترتب على كشف أحد الأساليب المنهجية، أو إحدى أدوات البحث في علم من العلوم، وهي تلك النتائج التي سرعان ما تؤثر في تقدم علم آخر، وفي الناحية العملية نفسها. ومن ذا الذي كان يفكر، منذ خمسين سنة، أن الجراحة ستتغير تمامًا، وأن الطب سيحوَّر تحويرًا عميقًا، بسبب سلسلة من الكشوف التي ندين بها لعلم الكيمياء البيولوجي؟ ومن ذا الذي كانت لديه فكرة واضحة عن هذه الكيمياء؟ فمن حسن السياسة في العلم أن نتوقع مثل هذه المفاجآت في مجال علم «الطبيعة الاجتماعية»، إذ لم يبدأ الكشف العلمي عن هذا المجال إلا منذ عهد قريب. ولا تزال حدوده غير واضحة. ومن الواجب أن نعد تقسيم العلوم في هذا المجال تقسيمًا مؤقتًا. ويبدو أنه كُتب علينا أن نُدخِل تعديلات عميقة على تنظيم هذا المجهود العلمي.

- 3 -

نستطيع تصور هذا التطور بناء على تطور علم الطبيعة المادية الأكثر تقدمًا - الأسباب التي أوقفت تطور هذا العلم لدى القدماء - علم الطبيعة الأرسطوطاليسي يهدف إلى «الفهم» بدلًا من «المعرفة»، ويهبط من المشكلات العامة إلى المسائل الخاصة - ما زالت هناك عدة صفات مشتركة بين «العلوم الأخلاقية» وبين علم الطبيعة لدى أرسطو - كيف تتشكل هذه العلوم بصورة أكثر شبهًا بالعلوم الطبيعية الحديثة؟

بما أن علم الطبيعة المادية قد أحرز تقدمًا كبيرًا بالنسبة إلى علم «الطبيعة الاجتماعية»، وبما أنه لم يصل، من جهة أخرى، إلى حالته الراهنة إلا بعد سلسلة طويلة من المجهودات وضروب من التحسس التي استغرقت قرونًا عديدة، فلربما استطاع علم «الطبيعة الاجتماعية» أن يفيد من تجارب علم «الطبيعة المادية» الذي يكبره سنًّا. أضف إلى هذا أن دراسة العصور التي تَوقَّف فيها هذا العلم الأخير عن التقدم لن تكون أقل فائدة له من عصور الكشوف السريعة الباهرة. وربما كان من المهم جدًّا أن يعرف علم «الطبيعة الاجتماعية» السبب الذي دعا إلى عدم تشكُّل علم «الطبيعة المادية» لدى القدماء بهذه الصورة التي أتاحت له، منذ ثلاثة قرون، أن ينمو إلى حد يتجاوز كل ما كان يُنتظر منه، وأن يؤدي إلى إمكان وجود مجموعة كبيرة من التطبيقات القيمة، وغير المتوقعة على حد سواء.

فلنفحص علم الطبيعة القديم لدى «أرسطو»، وحسب المعنى الواسع لهذا المصطلح، وليس في هذا الفحص ما ينتقص ذلك العلم. فإذا كان عدد الظواهر الطبيعية قد استمر في الزيادة منذ «أرسطو»، فإن العصر القديم لم ينتج عقلًا أشد صرامة في فكرته المنطقية عن العلم، وأكثر التزامًا، في الوقت نفسه، للحقائق الواقعية، وأشد احترامًا لما يثبته الواقع والتجربة. ومع هذا

إذا قارنا بين علم الطبيعة الأرسطوطاليسي وبين العلوم الطبيعية الحديثة وجدنا أن السبب الجوهري العميق في الخلاف بينه وبينها -مع أن هناك أسبابًا عديدة أخرى- يتلخص في التفرقة الآتية، وهي أن علم الطبيعة الحديث يقصر طموحه عند حد «المعرفة»، أما علم الطبيعة الأرسطوطاليسي فكان يهدف إلى «الفهم». وقد كانت العقبة الرئيسية التي وقفت في طريق نمو علم الطبيعة لدى القدماء هي حاجتهم إلى تصور الطبيعة، كما لو كانت شيئًا ممكن الفهم، وقد خطا علم الطبيعة الحديث خطوته الحاسمة في اليوم الذي عزم فيه عزمًا أكيدًا على أن يقف .ببحوثه عند تحديد كيف تتغير الظواهر بعضها تبعًا لبعض، وعند قياس هذه التغيرات

أما «أرسطو» فكان يفكر أن لكل كائن، ولكل ظاهرة محدودة وخاصة سببًا محدودًا خاصًّا بها، من دون ريب. ولكن نقول بمعنى آخر، وعن طريق التمثيل الذي يمتد إلى جميع أجزاء الطبيعة، إن نفس الأسباب ونفس النتائج يوجدان في كل مكان. فيصبح كل شيء ممكن الفهم(117). ففي كل موطن يكشف العالم (الذي لا يفترق عن الفيلسوف) عن العلاقات بين ما هو كائن بالقوة وبين ما هو كائن بالفعل، وعن العلاقات بين المادة والشكل، وعن العلاقات بين الوسائل والغاية. لكن هذه المبادئ والأسباب العامة تتعارض حتمًا مع التطبيق العملي، ومع نفس الفكرة التي تقوم على أساسها الطريقة الطبيعية التجريبية، لأن هذه المبادئ والأسباب كانت تزوِّد العقل بتفسير تام نهائي لا نستطيع أن نجد وراءه شيئًا يمكن البحث عنه، إذ كيف نتصور أن الإنسان يجهل الأشياء التي يفهمها؟ وكيف يتطرق إلى ذهننا أننا ما زلنا في حاجة إلى معرفة إحدى الظواهر الطبيعية إذا كنا نستنبطها من المبادئ العامة التي تفسرها هي وعددًا كبيرًا من الظواهر الأخرى؟

117) Aristote, Métaphysique XII, 4.1070α 31 - T

ففي هذه المرحلة التي وجب أن تجتازها العلوم الطبيعية (وربما أمكن استثناء العلوم الرياضية) كان العالم لا يفطن إلى أن الفهم العقلي الذي يقتنع به كان فهمًا عقليًّا ظاهريًّا أكثر منه حقيقيًّا. وعلى العموم كان ينتهي إلى هذا الفهم العقلي عن طريق المبادئ والأوليات التي، وإن كانت بسيطة جدًّا، فإنها كانت قائمة على التعسف، وهي المبادئ التي كان العالم لا يدركها إلا إدراكًا غامضًا. ويمكننا القول بعد إدخال تعديل طفيف على إحدى الصيغ التي جاءتنا من «أرسطو» نفسه: «كل شيء يُعقل فإنما يُعقل طبقًا لصورة من يَعقله»(118). فتصور «أرسطو» الطبيعة كما لو كانت تشبه، في نواحٍ عديدة، النشاط الداخلي الذي يدفع الفنان إلى العمل، فهي لا تُوجِد شيئًا عبثًا. ولكن أين يوجد مبدأ التفرقة بين الشيء الذي يوجَد عبثًا وبين ما ليس عبثًا؟

من البديهي أنه يوجد في حكم الإنسان الذي يفصل أيضًا بين الخير والشر، وبين النافع والضار، وبين الجميل والقبيح. وهكذا يظل عالم الطبيعة يتصور الطبيعة تصورًا إنسانيًّا جماليًّا. وبمعنى ما يظل هذا التصور أخلاقيًّا ودينيًّا. وفي الوقت نفسه لا يلحظ هذا العالم ما تنطوي عليه المشكلات الحقيقية من تعقيد، وذلك بسبب بساطة بعض المبادئ التي تكفي في تفسير جميع الظواهر المعروفة. وفي كثير من الأحيان نرى أن الفهم الذي يُكتسب على هذا النحو، يكفي العالم سليم النية مؤونة التحقق من صدق فهمه، إذ يبدو له أن هذا التحقق غير مُجدٍ. وقد قال «أرسطو» بمناسبة ثقل الأجسام: «لو كان «ديمقريطس» محقًّا لسقطت جميع الأجسام في الفضاء بنفس السرعة، لكن هذه النتيجة تنطوي على تناقض شنيع». وحقًّا هي كذلك في النظرية الأرسطوطاليسية. ومع ذلك فهي نتيجة صادقة. ومثال ذلك أيضًا الاستدلالات التي يبرهن بها «أرسطو» على أنه يجب أن يكون شكل السماء دائريًّا، وأنه لا يمكن، على وجه العموم، أن يكون وضع الأجرام السماوية على نحو آخر. ويلاحظ «تسلر»(119) أن هذه المسائل تحتل مقامًا ممتازًا في قلب «أرسطو»، وأنه لا يعالجها إلا بنوع من «الاحترام الديني».

118) Quidquid intelligitur, intelligitur secundum formam intelligentis.
119) Zeller.

هذا إلى أن علم الطبيعة لدى القدماء يختلف أيضًا اختلافًا كبيرًا عن علم الطبيعة لدى المحدثين من جهة أنه يشرع أولًا في معالجة مشكلات عامة جدًّا، لكي يستنبط منها بطريقة قياسية حل المشكلات الخاصة التي تثيرها التجربة. وتلك نتيجة طبيعية لمجهوده الذي يبذله لفهم الحقائق الطبيعية التي ينظر إليها في جملتها. فإذا فهم العالم حركات الكائنات ونشأتها وتطورها بصفة عامة لم يجد بعد ذلك صعوبة كبرى في فهم حركة معينة أو نشأة وتطور كائن خاص. ويمكن القول بأن تفسير هذه الظواهر معروف لديه سلفًا، فما عليه إلا أن يتحقق من صدقه. فإذا كانت المبادئ مجردة وعامة بدرجة كافية نجح التأكد من صدق هذا التفسير من دون استثناء. وإذا تم حل المشكلات الكبرى فليس من الممكن أن يكون التقدم العلمي في علم الطبيعة، الذي يتصور على هذا النحو، إلا تقدمًا عرضيًّا أو تافهًا. وحقيقة كان المجهود الرئيسي لعالم الطبيعة ينحصر في توضيح المبادئ التي جاءته من أرسطو وأتباعه، كما كان ينحصر في التعليق عليها. هذا إلى أن عالم الطبيعة لم يسلك هذا المسلك من دون سبب، فإن الطريقة الجوهرية في علم الطبيعة القديم كانت تنحصر في التوضيح والتعليق. وليس من العدل أن نعزو هذه الظاهرة إلى

ذلك السبب الوحيد، وهو تذوُّق هؤلاء الطبيعيين لطريقة الاعتماد على آراء السلف، فقد كان هذا المسلك مطابقًا لروح علمهم من جميع الوجوه.

لكن علم الطبيعة الحديث يتجه اتجاهًا مخالفًا، فهو لا يعالج إلا المشكلات التي توقفه التجارب على عناصرها، لأنه يريد معرفة القوانين الحقيقية. وهو يعلم أنه لا يستطيع أن يدرس ويقيس سوى التغيرات النسبية التي تطرأ على عدد قليل من الظواهر. ولا ريب في أنه لا يمتنع مبدئيًّا عن استخدام طريقة التمثيل(120)، بل قد يجازف بضروب من التعميم(121) التي قد تكون أحيانًا غاية في الجرأة. لكنه لا يتخيل على هذا النحو أنه يجعلنا أكثر ما نكون قربًا من فهم الطبيعة ولا يحكم مطلقًا بأن فروضه فروض نهائية(122)، بل يكفيه أن تكون هذه الفروض منتجة لوقت ما؛ أي يكفيه أن ترشده إلى طريق الظواهر والقوانين الجديدة. وبهذه الطريقة زادت معرفتنا شيئًا فشيئًا «بالطبيعة المادية». ولكن لمَّا كان تعقيد الظواهر يبدو، في الوقت نفسه، على نحو أشد وضوحًا أصبحنا أكثر تواضعًا عندما أصبحنا أقل جهلًا. ونشعر بأن تفكير القدماء كان ساذجًا صبيانيًّا عندما كانوا يزعمون أنهم وضعوا «علمًا للطبيعة» يزوِّدهم بما هو خير من المعرفة؛ أي بالفهم، أو بعبارة أدق كان يزوِّدهم بالفهم الذي يتضمن المعرفة. وقد قال «برتيلو»(123): «إن قدرتنا أكثر امتدادًا من معرفتنا». ومن الأكيد أن عالمًا قديمًا لا ينقصه التواضع ربما قال عكس ذلك، لأن قدرته كانت شيئًا ضئيلًا جدًّا. أما معرفته فكانت تخيل إليه أنه يفهم الطبيعة بأسرها، فكان يشعر بأنها ذات طابع إلهي، وكان يعجب بنظامها وغاياتها إعجابًا دينيًّا. وليست الطبيعة في نظر العالم الحديث أقل عظمة، لكنه يمتنع عن تفسيرها بالمعاني الإنسانية الكلية، وهو يُعْنى، في مجهوده العلمي، بتجنب كل ما لا يتجه إلى معرفة الظواهر والقوانين.

120) Analogie: انظر شرح هذه الطريقة في كتاب «المنطق الحديث ومناهج البحث»، الطبعة الثانية، ص141.

121) نفس المصدر السابق، ص 49 وما بعدها.

122) نفس المصدر السابق، ص 128 وما بعدها.

123) Berthelot.

ومن ثَم فإذا لم نفرض وجود توازٍ تام بين نمو علم الطبيعة المادية وبين علم الطبيعة الخلقية، أفلا يبدو هنا أن العلم الثاني ينطوي، في وقتنا الحاضر، على عدد من الخواص التي نلاحظها في العلم الأول، عندما كان في عصره القديم؟ أوَلَم يبحث هذا العلم حتى الآن عن «الفهم» أكثر من بحثه عن «المعرفة»؟ ألَا يعد أن الأشياء التي يظن أنه قد فهمها أشياء معروفة تمام المعرفة؟

أَوَلا يهبط هو الآخر من أشد المشكلات عمومًا إلى المشكلات الخاصة جدًّا؟ وهل جُرِّدت الطريقة التي يتبعها في فحص موضوعه من كل طابع غيبي أو ديني؟

فعلم النفس مثلًا لم يصبح علمًا وضعيًّا مستقلًّا إلا منذ عهد قريب. ومع هذا فلم يتفق الباحثون فيه بالإجماع على التعريف الذي يجب أن يحددوا به هذا العلم. ففي نظر كثير من الفلاسفة المعاصرين لا يمكن فصل علم النفس عن الميتافيزيقا، إما لأنه الطريق الوحيد الذي يقودنا إليها مباشرة، وإما لأن كل علم نفس حقيقي هو في ذاته علم نفس ميتافيزيقي، إذ إن الشعور العميق هو الذي يكشف لنا عن الوجود. ويتمسك بهذه الفكرة كل هؤلاء الذين يطلق عليهم اسم الروحيين والمثاليين الذين يفسرون العالم والإنسانية لأنفسهم عن طريق مبدأ عقلي عاقل هو الآخر. فيبدو لهم أن للعقل كرامة وقيمة لا يمكن المقارنة بينهما وبين أي شيء آخر يمكن أن يحتوي عليه الكون، فهذا المبدأ هو الذي يصدر منه وينتهي إليه كل شيء. ومنذ عهد ليس ببعيد قال أحد هؤلاء الفلاسفة الشبان: «نحن الذين نؤمن بالعقل». والواقع أن هذا نوع من العقيدة. فهذه الآراء الميتافيزيقية في «العقل» غلاف في الوقت الحاضر للمعتقدات التي شكَّلت فيما مضى صورة دينية واضحة جدًّا. وهذه الميتافيزيقا تؤكد وتحاول البرهنة على وجود كائن من جوهر علوي خالد لا يقبل الفساد في جسم الإنسان الحي. (هذا وإن كان من غير الممكن تفسير وجوده)[124]. وهذا الكائن لا تصيبه الأمراض والتدهور العضوي إلا في الظاهر فقط. وهو يستمر في البقاء بعد تحلل البدن. فالله يحل فينا[125]... وتلك هي أبسط الطرائق وأكثرها مسايرة للطبيعة لجعل الوظائف النفسية «أمورًا يدركها العقل». وتكاد توجد هذه الطريقة بصور شتى في جميع عصور الإنسانية[126]. وعلى الرغم من أن تأملات علماء النفس الروحيين كانت سببًا في إرهاف هذه الطريقة، فما زال يمكن التعرُّف عليها.

124) إذا عجز العلم عن تفسير وجود هذا الكائن، فإنه يعترف بأنه لم يستطع حتى الآن إثبات عدم وجوده. (المترجم).

125) هذه فكرة مسيحية.

126) كان يجدر بالمؤلف أن يحاول البرهنة على عدم وجود هذا الكائن، بدلًا من سلوك مسلك الجدل والشك. والواقع تتجه البحوث العلمية اتجاهًا مضادًّا لما كان يأمله «بريل»، ومن العجيب أن هذا الأخير ينسى موقف العالم الجدير بهذا الاسم، إذ يجب أن يكون العالم أكثر تواضعًا ولا يتخذ معرفته الحاضرة القاصرة سبيلًا إلى الحكم حكمًا جازمًا في مسألة لا يستطيع البرهنة على فسادها. وإذا كان يحدثنا عن الكشوف العظيمة المتوقعة في دراسة «الطبيعة الاجتماعية» فلماذا لا يحدثنا أيضًا عن الكشوف العظيمة التي يمكن أن تؤدي إليها البحوث الروحية؟ ومن الواضح أن «بريل» يعتنق المذهب المادي، وهو أحد مذاهب علم النفس. وليس لهذا المذهب من القوة إلا مظهرها. فقد عجز الماديون حتى الآن عن إرجاع جميع الظواهر النفسية إلى عوامل بيولوجية في الوقت الذي عجزوا فيه أيضًا عن البرهنة على عدم وجود النفس. (المترجم).

إن المعرفة شيء آخر، وهي أكثر المهام تواضعًا وأشدها عسرًا في الوقت نفسه. وهي التي يقوم بها العلماء الذين يقلعون عن الفهم للوهلة الأولى، والذين يقفون من الظواهر النفسية موقفًا شبيهًا بالموقف الذي يتخذه عالم الطبيعة تجاه الظواهر التي يدرسها؛ وأريد بذلك أنهم يدرسونها دراسة موضوعية، كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا. فيستخدمون حيلًا منهجية، ويدرسون العلاقات والتغيرات النسبية بين الظواهر النفسية وبين مجموعات أخرى من الظواهر الطبيعية التي يمكن قياسها بسهولة، وبصفة خاصة الظواهر الفسيولوجية التي يبدو أنها شروط مباشرة في وجود الظواهر النفسية. وكلما زادت معرفتنا بالظواهر وجب علينا أن نعيد توزيعها من جديد [بين فروع الدراسة]. ويبدو أن الآراء القديمة عن الذاكرة والخيال والانتباه والإحساس... إلخ، في طريقها إلى الاختفاء، فهذه المصطلحات التي تبدو محددة تحديدًا كافيًا في اللغة المتداولة وفي الحياة العملية ليست كذلك في نظر العالم، لأنها تعبر تعبيرًا غامضًا عن عدد كبير من الظواهر شديدة التعقيد، تلك الظواهر التي بدأ التحقيق الدقيق في تمييزها وتصنيفها بمشقة كبيرة، وذلك بإرجاعها إلى شروطها الخاصة. فإذا كان علم النفس القديم قد اكتفى في هذا الموضوع ببحوث نظرية تكاد تبدو، في وقتنا الحاضر، بحوثًا لفظية محضة، فالسبب في ذلك يرجع أيضًا إلى هذا الأمر، وهو: أن هذا العلم يفرض، بكثير أو قليل من الصراحة، أن الوظائف النفسية تخفي وراءها مبدأ يعلن عن نشاطه بواسطة هذه الوظائف(127). فإذا أراد تفسير التخيل فسَّره بالنفس التي تتخيل، وإذا أراد تفسير الذاكرة فسَّرها بالنفس التي تتذكر، وإذا أراد تفسير الألم فسَّره بالنفس التي تتألم وهلمَّ جرًّا. وعلى هذا النحو كان علم الحياة يعتقد، في مراحله الأولى، أنه يستطيع فهم الوظائف البيولوجية وإرجاعها إلى تأثير مبدأ حيوي(128).

127) ونريد نحن أن يفسر لنا «بريل» بطريقته المادية أو المعنوية بعض المظاهر الروحية التي لا تكاد تخلو منها التجربة الشخصية لدى كل إنسان. (المترجم).

128) Principe Vital.

وأخيرًا، ففي الوقت الذي كان ينادي فيه علم النفس التقليدي باستخدام طريقة الملاحظة، كان يميل دائمًا إلى حل المشكلات العامة جدًّا قبل سواها، لكي يستخدم طريقة الاستدلال المجرد في حل المشكلات الفرعية الخاصة، وتوجد هذه السمة لدى أنصار المذهب التجريبي ولدى خصومهم سواء بسواء. فقد حاول التجريبيون -تحت تأثير النتائج التي انتهى إليها العلماء في عالم الطبيعة باستخدامهم لطريقة تجمع بين التجربة والحساب، أو على الأخص تحت تأثير الكشوف الكبرى التي وصل إليها نيوتن في علم الفلك والطبيعة- نقول: إنهم حاولوا ربط قانون ترابط المعاني

بقانون الجاذبية العام، وأقاموا بذلك صرح مذهب مصطنع أطلقوا عليه اسم علم النفس الترابطي [Psychologie associationniste]، وقد اعتقد آخرون(129) أنهم لو استطاعوا تحديد القوى التي يجب إرجاع مختلف الظواهر إليها، ولو أمكنهم الوقوف على أقل عدد ممكن من القوى البسيطة التي يجب التسليم بها، لقاموا بالعمل الجوهري في علم النفس.

129) من هؤلاء «أوجست كونت». انظر كتاب «مقدمة في علم النفس الاجتماعي» للدكتور «شارل بلدونل»، ترجمة الدكتورين إبراهيم سلامة ومحمود قاسم، من ص38 إلى ص 41، طبعة 1951.

فالفارق شديد الوضوح بين هذه المشكلات الواسعة غير المحدودة التي يستطيع مجرد التأمل الوصول فيها إلى حل يرضيه متى اعتمد على وسائله الخاصة، وبين التحليل الدقيق للظواهر الحقيقية وما تنطوي عليه من صفات خاصة، ذلك التحليل الذي يزاوله اليوم علم النفس الجديد بهذا الاسم. ومن هذه الناحية لا تختلف «مجلة سيكولوجية الذكاء وأعضاء العقل»(130) ومعظم المجلات السيكولوجية الإنجليزية والأمريكية «والنشرة السنوية لعلم النفس»(131) (ونكتفي بذكر هذه المجلات) عن المجلات العلمية التي تحتوي على دراسات الكيمياء وعلم الطبيعة وعلم الحياة. فأول ما يشغل العلماء في هذه المؤلفات هو المعرفة الدقيقة لبعض الظواهر الخاصة لكي يحاولوا الكشف، ما استطاعوا، عن العلاقات المطردة بينها وبين بعض الظواهر الأخرى. ويمكن القول، على نحو ما، بأن فكرة معالجة هذه الظواهر في جملتها، وبطريقة ماهرة في تحليل المعاني الكلية، لم تعد تخطر بذهنهم.

130) Zeitschrift für die Psychologie der Sinnein und der Sinnensorganen.
131) Année psychologique.

ومن جهة أخرى فإن بعض المؤلفات ككتاب «الغصن الذهبي» «لفريزر» يكشف أمامنا أفقًا لدراسة عمليات التصورات الاجتماعية. وربما كانت هذه الطريقة علمية، وهي ترتبط في تقدمها بتقدم الطريقة المستخدمة في علم الأجناس. وإنما تكشف لنا عن هذا الأفق لأنها تجمع عددًا خاصًّا من نتائج الخيال الاجتماعي التي عثر عليها الباحثون في جميع مناطق الكرة الأرضية، ولأنها تبين الطريقة التي وجب أن تتبعها هذه النتائج في تغيرها التدريجي كظواهر السحر والشعائر الدينية والأساطير.

وهكذا كانت وحدة علم النفس التقليدي وحدة مصطنعة. وقد تفككت هذه الوحدة وتجزأت بتأثير الروح العلمية التي اتجهت إلى «المعرفة» لا إلى «فهم» كنه الأشياء. فاختفى التفكير النظري في النفس، وعاد إلى علم المنطق ما كان خاصًّا بنظرية المعرفة. أما فيما يمس الوظائف

النفسية العليا فلم تقرر بعد تفرقة واضحة نهائية بين ما يرجع إلى علم النفس وحده، وبين ما يهم علم الاجتماع في الوقت نفسه (كاللغة والذكاء وعواطف الإيثار والنشاط الاجتماعي(132)). وقد نشأت طريقة جديدة لمعالجة علم النفس حسب تقسيمه الجديد. وتبتعد العلوم التي تدرس هذا الموضوع عن خواص علم الطبيعة القديم، لكي تقترب من الخواص التي تنطوي عليها العلوم الطبيعية الحديثة.

(132) قام مؤلف آخر ببيان تأثير الحياة الاجتماعية في الحياة العقلية وبخاصة في الإدراك والذاكرة والحياة الوجدانية، وهو الدكتور شارل بلوندل في كتابه «مقدمة في علم النفس الاجتماعي».

وتلوح معالم تطور من نفس هذا النوع فيما يمكن أن نطلق عليه اسم «العلوم الأخلاقية». لكن ما كاد الناس يشعرون بضرورة هذا التطور إلا شعورًا قليلًا. والدليل على ذلك أن معظم المثقفين ما زالوا يجدون صعوبة كبرى في النظر إلى مجموعة الحقيقة الاجتماعية، كما لو كانت إحدى مناطق الطبيعة. ولا نعدم أن نجد، حتى لدى أكثرهم التزامًا بالموقف العلمي الدقيق، من يصر دائمًا على الخلط بين الاعتبارات المثالية وبين الدراسة الموضوعية للأشياء التي توجد فعلًا. وقليل منهم من ظل أمينًا كل الأمانة على التفرقة، في جميع الحالات، بين النظرية وبين التطبيق العملي، تلك التفرقة التي تعد شرطًا مبدئيًا للبحث العلمي. وإن جميع هؤلاء الذين ألحوا في بيان الصعوبات الخاصة التي ينطوي عليها علم الاجتماع منذ «كونت» حتى «سبنسر» و«دوركايم» قد أشاروا إلى أن أهم هذه الصعوبات هو أن الإنسان مضطر على نحو لا مفر منه إلى الاهتمام بالمشكلات الخلقية والاجتماعية الملحة في الوقت الحاضر.

هذا إلى أننا إذا استثنينا «دوركايم» ومدرسته وجدنا أن علماء الاجتماع المعاصرين، من الذين يمكن تشبيههم في هذه الناحية بعلماء الطبيعة قبل سقراط، لا يبذلون جهودهم لمعرفة بعض الظواهر الخاصة وبعض القوانين معرفة دقيقة، بقدر ما يبذلونها لفهم المجال الفسيح الذي توقفهم عليه دراستهم(133)، وتلك هي طريقة «تارد» مثلًا. ويبدو لهم أنه ليس ثمة مشقة في الإحاطة بتلك الدراسة الشاملة. ولا ريب في أنهم لا يعتمدون دائمًا على مبدأ وحيد يزهون بإرجاع جميع الظواهر إليه، كما كان يفعل علماء الطبيعة من الإغريق دائمًا حين كانوا يعتقدون أنهم يجدون وراء جميع الظواهر الطبيعية جوهرًا واحدًا يعد أصلًا لها. ولكن كل ظاهرة ذات طبيعة خلقية أو اجتماعية تبدو لهم ممكنة التفسير والفهم إلى حد كافٍ عن طريق التفسير السيكولوجي [النفسي] الذي لا ينطوي على أي صعوبة لا يمكن التغلب عليها. أليست الطبيعة

الإنسانية معروفة لدينا؟ وعلى ذلك فليست هناك ظواهر خلقية، أو عقائد أو طقوس دينية، أو نظم أسرية أو تشريعية، إلا استطاع هؤلاء الاجتماعيون تفسيرها بيُسر. وتبدو لنا براهينهم -إذا جاز استخدام هذا اللفظ هنا- محتملة الصدق بالقدر الذي تبدو لنا به براهين علم الطبيعة القديم.

[133] قد ثبت في أواخر النصف الأول من القرن العشرين أن «دوركايم» ومدرسته كانوا أقرب إلى الفلسفة الاجتماعية منهم إلى العلم. انظر كتابنا «في المنطق الحديث»، الطبعة الثانية، ص 332 وما بعدها.

وهناك أسباب قوية تغري بسلوك مسلكهم، لأن جميع أنواع الظواهر الاجتماعية -دينية وتشريعية واقتصادية وغيرها- لا تصل إلينا إلا عن طريق الروايات الشفوية أو المكتوبة والنصوص ومختلف أنواع الآثار، وأخيرًا عن طريق الرموز التي يجب تأويلها. ونحن نؤولها عندما نستعيد بتفكيرنا الحالات الشعورية التي أدت إليها بحسب الأصل. فحينما نقرأ أحد المزامير، وعندما نعيد إحدى الكتابات الأثرية إلى أصلها، وعندما نحل رموز وثيقة تشريعية فرعونية أو آشورية، فإنا نضيف إلى الجانب المادي الموضوعي في الوثيقة، التي أبقى لنا عليها الدهر، المعنى الذي كانت تدل عليه في ذهن صاحبها. وإذا كان الأمر بصدد ظاهرة، كأحد عقود البيع مثلًا، تخيلنا، ولو بطريقة مختصرة وإجمالية محضة، البواعث التي دفعت المتعاقدين إلى تحريره. وعلى ذلك، فعلى حين أن الظواهر الطبيعية الأخرى يمكن أن تصبح من دون عسر موضوعًا لعلم وضعي -بسبب سهولة النظر إليها من الناحية الموضوعية- يبدو لنا أن كثيرًا من الظواهر الاجتماعية يظهر لنا أولًا في صورة موضوعية. لكننا لا نلبث أن نضفي عليها الطابع الشخصي حتى ندركها، وذلك بمحاولة استرجاع الحالات الشعورية التي كانت سببًا في وجودها[134]، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن معرفة هذه الظواهر هي فهمها في الوقت نفسه. فهل هناك ظواهر أخرى نجيد فهمها كما نجيد فهم الظواهر التي تمر بشعورنا؟ وذلك لأن الشعور يدركها في نفس الوقت الذي تمر به، ولأن جوهرها نفسه ينحصر -كما يقول الفلاسفة- في إدراكنا لها.

[134] إن أكبر نقط الضعف في مذهب دوركايم وتلاميذه -ومنهم ليفي بريل- أنهم يفرِّقون تفرقة فاصلة بين علم الاجتماع وعلم النفس؛ أي بين عقلية المجتمع وعقلية الفرد. انظر المرجع السابق، ص334، 338، 341.

إن هذه الفكرة الخاصة عن علم الاجتماع أقرب شبهًا «بالعلوم الأخلاقية» القديمة منها بالعلوم الطبيعية الحديثة. وهناك علامة مميزة، وهي أن التخصص في علم من العلوم المادية أو الطبيعية لا يكتسب اليوم إلا بدراسة طويلة خاصة يقوم بها الباحث، تبعًا لطريقة لا يستطيع أن يحيد عنها. فما من أحد ينقلب بين يوم وليلة عالم طبيعة أو عالم كيمياء أو عالمًا بوظائف

الأعضاء. ومهما يكن العبقري جمَّ المواهب فهو في حاجة إلى التدريب. ونقول بصفة خاصة: إنه ما من أحد يزعم المجيء بحل وليد ساعته للمشكلات التي اختلف العلماء بشأنها، لكن ما زال بعضهم ينقلب، بين عشية وضحاها، فيصبح عالم اجتماع ويستطيع أن يجعل الجمهور، ولو كان مثقفًا، يستمع إلى الحلول البارعة التي يقترحها لحل المشكلات الرئيسية التي توضع في الوقت الحاضر موضع المناقشة. أما الدراسات التمهيدية الخاصة فيبدو أنه لا ضرورة لها. فمجرد الحكم السليم والعمق السيكولوجي ورهافة الحس الخلقي والمرونة الجدلية تكفي في هذا الصدد. لماذا؟ لأننا نسلم ضمنًا أن الظواهر الاجتماعية يمكن فهمها بطريقة مباشرة ما دامت هذه الظواهر تؤول في النهاية إلى حالات شعورية.

وتوجد هنا، على حد تعبير «كانط»، مجموعة كبرى من ضروب السفسطة.

فأولها: أن الظواهر التي تمر بشعورنا بعيدة عن أن تكون «شفافة» بالنسبة إلينا. ومما لا ريب فيه أننا ندركها إدراكًا مباشرًا، ولكنا ندركها بصفة إجمالية، وننظر إليها من الناحية التي تبدو أكثر ملاءمة للسلوك العملي. وليس معنى ذلك أننا نفهمها، أو نعرفها، وذلك في الأقل إذا كان الحديث بصدد معرفة ذات قيمة موضوعية؛ أي بصدد معرفة تربط الظواهر [الاجتماعية] بعضها ببعض، وبباقي الظواهر الطبيعية الأخرى.

وثانيها: أننا عندما نعيد تركيب الحالة الشعورية التي تعد عنصرًا ضروريًّا في الظاهرة الاجتماعية، فإنا نكاد ندخِل دائمًا في هذه العملية فكرة خاطئة، لأننا لا نعيد تركيب الحالة الشعورية التي وُجدت حقيقة لدى أصحابها أو المعاصرين لهم، بل نستعيد حالة شعورية خاصة بنا ملوَّنة بصور شتى، وبضروب من ترابط المعاني والعواطف التي تخصنا وتخص عصرنا. فبدلًا من أن نتخيل أننا نفهم الظواهر الاجتماعية فهمًا تامًّا، ومن دون مشقة، ينبغي لنا إذن أن نُبدي حذرنا الشديد في تأويل هذه الظواهر، وبخاصة إذا كان الأمر بصدد العقائد والعواطف والأساليب العملية والطقوس التي ترجع إلى زمن بعيد جدًّا. وتوجِب الطريقة العلمية البحث عن معنى هذه الظواهر بدراسة ظروفها وشروط وجودها دراسة موضوعية. وسيكون التقدم [هنا] شبيهًا بالتقدم الذي حقق مثلًا في علم اللغات المقارن عندما فطن الباحثون إلى دراسة أصول الكلمات دراسة منهجية وفقًا لقوانين الاشتقاق، بدلًا من الاعتماد على الشبه الظاهري بين الألفاظ. وقد أدت هذه الدراسة في علم اللغات، وفي عدد كبير من العلوم الأخرى، إلى الاعتراف بأن الأشياء المحتملة للصدق لم تكن صادقة في كثير من الأحيان(135).

(135) انظر في هذه المسألة، وفي كل ما يتعلق بهذا الفصل على وجه العموم كتاب «قواعد المنهج في علم الاجتماع» لإميل دوركايم، الطبعة الثانية، وبخاصة المقدمة والفصل الأول والثاني والثالث والخامس، سنة 1901 (2 édition, Paris, F.Alcan) المؤلف. يمكن الرجوع إلى الترجمة العربية، محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، طبعة 1950. (المترجم)

وثالثها: وهو أهمها: على فرض أننا اعتمدنا على وجه الشبه بين الظواهر الخلقية وبين شعورنا الخاص، واستطعنا الوصول بهذه الوسيلة إلى إعادة تركيب هذه الظواهر بأمانة -تبعًا لوجهة نظرنا الشخصية- فإنه يبقى علينا أيضًا أن نعرف القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر من وجهة النظر الموضوعية، أو من وجهة نظر علم الاجتماع. ولا يمكن الكشف عن هذه القوانين إلا بطريقة تحليلية موضوعية هي الأخرى. وفي بعض الحالات تكون الإحصاءات الدقيقة التي أجيد تقريرها ضرورية. فالشعور لا يعجز فحسب عن تحديد صيغ هذه القوانين، بل لا ينبهنا إلى وجودها. وينحصر موضوع العلم الاجتماعي على وجه التحقيق في البحث عن هذه القوانين.

وسينحصر التقدم هنا أيضًا في الاستعاضة عن التفكير الفلسفي الذي يحاول «الفهم» بالمجهود المنهجي الذي يبحث عن «المعرفة». وسيفطن العلم الجديد إلى مجال بحثه الشاسع الذي لم يتم الكشف عنه حتى الآن. وسيشعر بدوره أنه من الممكن أن تكون إحدى الحقائق مألوفة ومجهولة في الوقت نفسه. فجميع الناس يستخدمون اللغة في حديثهم، لكن ما أبعدهم عن أن يفطنوا إلى المشكلات التي تثيرها لغتهم للفيلسوف والمنطقي وعالم الاجتماع. وإنا لنقوم جميعًا في كل لحظة بحركات لا نستطيع القول كيف نقوم بها، ولم يمضِ إلا وقت قليل منذ عرف علم الميكانيكا وعلم التشريح كيف يفسران هذه الحركات. كذلك نعيش في الحقيقة الاجتماعية وهي تنفذ إلينا، وتكتنفنا من كل جانب، وقد نساهم في إيجادها. ومع ذلك فإنا نجهلها تمامًا، بالمعنى العلمي الذي يدل على هذا اللفظ، كما يجهل الحمال في سوق الخضر الحقائق العلمية الخاصة بتركيب العضلات ونظرية الروافع. فحقوقنا وواجباتنا ومعتقداتنا وأخلاقنا، وعلاقاتنا الأسرية والطبقية، ونظم مجتمعنا تبدو لنا جميعها يسيرة الفهم، لأننا ألفنا أن نقوم برد فعل مباشر ومحدد تجاه أحد المثيرات الاجتماعية. لكن إذا أردنا تفسيرها وجدنا أن علم الاجتماع، وهو العلم الوحيد الذي قد يستطيع ذلك، ما زال عاجزًا عن القيام به. هذا إلى أنه لن يفكر في الالتجاء إلى هذا العلم سوى عدد قليل من المفكرين، فمعظم الناس يسلكون مسلك العادة التي تدعوهم إلى الاستعانة ببعض المبادئ «التي تسمو عن التجربة»؛ أي بعلم «ما وراء الأخلاق»

الذي يتشكل فيه احترام العادات العملية، المسلم بها في عصرنا تسليمًا عامًّا، بصورة المثال الأعلى.

ولا ينجو علماء الاجتماع دائمًا -ولو كانوا من أتباع المذهب «الوضعي»- من الفكرة الوهمية التي تدعوهم إلى اعتقاد أن الأشياء المألوفة لديهم ليست في حاجة إلى التحليل بطريقة علمية. مثال ذلك أن «أوجست كونت» كان يعتقد أن الأسرة هي الوحدة الاجتماعية البدائية التي لا يمكن تجزئتها، وأنها العنصر الذي يجب على عالم الاجتماع ألَّا يبحث عن عناصر أقل تركيبًا منه. فكان يرى من البديهي كل البداهة أنه لا يوجد مجتمع إنساني ممكن من دون الأسرة(136). لكننا نعلم اليوم أنه توجد نظم اجتماعية معقدة جدًّا لا تعد الأسرة فيها العنصر الأوَّلي. إن نشأة الأسرة وتطورها في المجتمعات الإنسانية إحدى مشكلات علم الاجتماع الوضعي، وهي المشكلة التي شرع الباحثون، منذ عهد ليس ببعيد، يدرسونها ويصفونها وصفًا سليمًا. ولا ريب في أن حل هذه المشكلة قد يلقي ضوءًا، من بعض النواحي، على المعنى الراهن للأسرة الأوروبية، وهو هذا المعنى الذي لن يبين لنا التفكير المجرد تكوينه الحقيقي مطلقًا. فمتى فهمت شدة تعقيد العلاقات بين الظواهر الاجتماعية -وهي شبيهة بشدة تعقيد العلاقات بين ظواهر الطبيعة العضوية- ومتى قدَّر عالم الاجتماع الجهود التي يجب عليه بذلها فسيقل ميله إلى التفكير النظري المجرد العام، وسيترك المسائل الواسعة الشبيهة بالمسائل التي شغف بها علم الطبيعة القديم، وهي تلك المسائل التي تثير طرائق بارعة في الاستدلال، وتفضي إلى آراء مختلفة لامعة، ولكنها لا تزيد علمنا شيئًا، فقد كان «كونت» يظن أن الكشف عن القوانين الخاصة في علم الاجتماع يتوقف على معرفة القوانين الأشد عمومًا، ومن ثَم بذل وسعه أولًا لتحديد القانون العام الذي يسيطر على علم الاجتماع الخاص بالتطور [الديناميكي]، لكي يهبط منه إلى القوانين الأخرى(137). لكن هذه الفكرة تدل فقط على أن علم الاجتماع لدى «كونت» كان فلسفة للتاريخ. أما اليوم فإن العلم الاجتماعي يريد أن يكون علمًا «وضعيًّا» لا أكثر ولا أقل. ولمَّا كان في الحقيقة علمًا للطبيعة الاجتماعية، فإنه يهدف إلى الانقسام -كعلم «الطبيعة المادية» الذي يكبره سنًّا- إلى عدد كبير من العلوم التي يتميز بعضها عن بعض، ويرتبط بعضها ببعض، والتي يستخدم كل علم منها أدواته الخاصة في البحث وأساليبه المنهجية. وهو يشبه علم الطبيعة أيضًا من جهة أنه يحذر من الفروض الكبرى التي تفسر كل شيء، ولا تنتهي إلى أي معرفة علمية. مثال ذلك الفرض الذي يشبِّه المجتمع بالكائن العضوي (ليلينفيلد، شافليه)(138)، أو الفرض

القائل بالصراع بين الأجناس (جمبلوفيكز)(139)، إلخ. ومن علامات رقي التفكير أن العالم لا يضيع وقته الآن في عرض آراء من هذا القبيل، وأنه يخصصه كله لبحوث أكثر تواضعًا تقتصر على موضوعات أكثر تحديدًا. ومع ذلك، فإن نتائج هذه البحوث ترشدنا إلى معرفة شيء ما، وهي تتجمع في صعيد واحد، بدلًا من أن يضاد بعضها بعضًا.

136) فلسفة «أوجست كونت»، الترجمة العربية، ص 244 إلى ص 248.
137) المصدر السابق، ص 258 وما بعدها.
138) Lilienfeld, Schäffle.
139) Gumplovicz.

- 4 -

الوظيفة الكبرى التي تؤديها العلوم الرياضية في نمو العلوم الطبيعية - إلى أي مدى يمكن للعلوم التاريخية أن تؤدي مثل هذه الوظيفة في نمو العلوم التي تدرس الحقيقة الاجتماعية؟

وتبقى سمة مهمة جدًّا في نمو العلم الذي يدرس «الطبيعة المادية»، وهي تلك السمة التي لم نتحدث عنها حتى الآن، والتي ربما ألقت ضوءًا على مستقبل علم «الطبيعة الاجتماعية». فلقد انقسم علم الطبيعة القديم، وأدى انقسامه إلى نشأة مختلف العلوم التي تدرس الطبيعة غير العضوية أو الحية، تلك العلوم التي أخذ بعضها يتميز عن بعض شيئًا فشيئًا. ولم تبدأ مرحلة التقدم الحاسم في هذا الانقسام إلا منذ الوقت الذي أصبح فيه علم من أشد العلوم عمومًا وأكثرها تقدمًا نموذجًا ومعيارًا، في الوقت نفسه، لباقي العلوم الأخرى. أما أنه كان نموذجًا فلأنه كان المثال الحق للمعرفة العلمية الدقيقة المجردة من كل عنصر غريب (ميتافيزيقي أو عملي). أما أنه كان معيارًا فعلى اعتبار أن هذا العلم كان يُعد -على حد تعبير أحد الفلاسفة- أغنى وأكمل مستودع لجميع ضروب الاستدلال التي يستطيع الإنسان أن يتسلح بها للكشف عن القوانين الطبيعية. وقد كانت تلك هي وظيفة العلوم الرياضية، فهي تنفرد بهذه الميزة الوحيدة، وهي أنها تُدرس لذاتها من حيث هي علوم، وأنها تُستخدم في الوقت نفسه كأداة فعالة لتقدم العلوم التي تفوقها في التعقيد، والتي تأتي بعدها (كعلم الفلك وعلم الطبيعة وعلم الكيمياء). وفي الوقت الحاضر لا يسمح لنا ضعف تفكيرنا وشدة تعقيد المشكلات بأن نتجاوز الحد الذي وصلنا إليه في تطبيق التحليل الرياضي. أفليس من المحتمل أن علم «الطبيعة الأخلاقية» لن يدخل، هو الآخر، في مرحلة التطور الحاسم السريع إلا عندما يجد أداة البحث في علم أكثر تقدمًا منه؟

وبديهي أن هذا العلم الأخير لن يكون الرياضة. ولا ريب في أن العلوم الرياضية يمكن استخدامها في التعبير عن بعض القوانين. وقد قام بعضهم بهذه المحاولة في علم النفس، ولكن من دون نجاح في أكثر الأحيان. ويبدو أنها كانت أسعد حظًّا في علم الاقتصاد السياسي. ولكن على وجه العموم إذا لم يكن من الممكن أن تؤدي العلوم الرياضية وظيفتها في علم الحياة، لأن الظواهر الحيوية معقدة جدًّا وغير ثابتة إلى حد كبير، فلن تستخدم، من باب أولى، في العلوم الاجتماعية التي لا يمكن إرجاعها أيضًا إلى قوى طبيعية وكيميائية يمكن قياسها بدقة. هذا وإن لم تكن هذه الظواهر أقل تعقيدًا أو تغيرًا من الظواهر البيولوجية(140).

140) هذا هو الاتجاه الغالب على أتباع المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع. لكن الدراسات الأمريكية تميل إلى استخدام العلوم الرياضية في علم الاجتماع. ولذا فإنهم يرون أن طريقة الإحصاء من أهم الطرائق وأكثرها إنتاجًا في هذا العلم. وقد تأثر «ليفي بريل» وغيره من تلاميذ «دوركايم»، و«دوركايم» نفسه، بآراء كونت في هذه المسألة. ارجع إلى كتاب «فلسفة أوجست كونت»، الترجمة العربية، ص 233 وما بعدها. (المترجم)

ومع هذا، فإذا كانت الحقيقة التي تعدّ موضوعًا لعلم «الطبيعة الأخلاقية» لا تبدو في مظهر «موضوعي» من الوجهة المكانية، كما هي الحال في الطبيعة المادية، فإنها تبدو بهذا المظهر من الوجهة الزمانية على نحو خاصّ بها. وهي تصبح موضوعًا لشعور الإنسان في الوقت الحاضر عندما تفرض نفسها عليه، على هيئة ظواهر لم ينتجها هذا الشعور، ولا يستطيع تغييرها. فمجموع هذه الظواهر، سواء أكانت معاصرة أم ماضية، تعد «طبيعة» بمعنى الكلمة. ولكنها «طبيعة» خاصة إلى درجة أن المعرفة العلمية للظواهر الحاضرة لا يمكن أن تصبح ممكنة إلا بمعرفة الظواهر السابقة، لأن الوضع الراهن لأي طائفة اجتماعية يتوقف إلى أكبر حد على وضعها السابق مباشرة، وهكذا دواليك. وفي الجملة، فإن ما يمكن في دراسة «الطبيعة المادية» ليس ممكنًا في دراسة الطبيعة الاجتماعية، فليس من الممكن البحث عن قوانين الاستقرار على حدة، بصرف النظر ولو مؤقتًا عن قوانين التطور(141). (وربما أمكن استثناء بعض الحالات النادرة جدًّا، كما هي الحال في علم الاقتصاد السياسي).

141) Les lois dynamiques, les lois statiques.
هذه التفرقة مأخوذة عن «أوجست كونت».

وإذن فهناك علوم يجب أن تؤدي في دراسة الطبيعة الخلقية وظيفة ضرورية مثيلة -ولا أقول شبيهة تمام الشبه- بتلك التي تؤديها العلوم الرياضية في علم الطبيعة بمعنى الكلمة، وأعني بهذه العلوم العلوم التاريخية، لأنها في نفس الوقت أكثر العلوم التي تدرس «الطبيعة الخلقية» تقدمًا،

ولأنها عون ضروري لباقي العلوم الأخرى. وإذا فهمت العلوم التاريخية كما ينبغي، باعتبار أنها ليست التاريخ السياسي والحربي فحسب، بل تاريخ اللغات والفنون، والصناعات، والديانات والقانون، والعادات الخلقية، والحضارة أيضًا، أو بالاختصار تاريخ النظم الاجتماعية(142)، نقول إذا فهمت العلوم التاريخية على هذا النحو، فستكون أقدم العلوم التي تدرس «الطبيعة الاجتماعية» وأكثرها نتائج. ومن جهة أخرى سيظل المجهود الذي يبذل لتقرير القوانين الاجتماعية مجهودًا عبثًا ما لم يعتمد عليها. ولا تصبح طريقة المقارنة الضرورية للوصول إلى مثل هذه القوانين ممكنة التطبيق إلا بفضل نتائج العلوم التاريخية.

142) هذه الفكرة مأخوذة أيضًا عن «أوجست كونت»، المصدر السابق، ص 237 وما بعدها.

ولا ريب في أنه ينبغي لنا ألَّا نغلو في المماثلة بين وظيفة العلوم التاريخية في علم «الطبيعة الأخلاقية» وبين وظيفة العلوم الرياضية في علم الطبيعة بمعنى الكلمة، فالعلوم الرياضية تمدنا ببراهين، وتسمح لنا بالتعبير عن مشكلات علم الطبيعة بمعادلات، في حين أن التاريخ، مهما كان موضوعه الخاص، لا يوقفنا أبدًا إلا على معرفة الظواهر ومجموعات الظواهر، ويترك العناية بتحديد القوانين والبرهنة عليها لعلم آخر. وإذن فليس من الممكن أن يكون التاريخ معيارًا لهذا العلم بالمعنى الذي تعد فيه العلوم الرياضية معيارًا لغيرها من العلوم. إن الطبيعة الخاصة للخدمات التي يسديها علم من العلوم تتوقف على طبيعة الظواهر التي يدرسها، وهي تلك الطبيعة التي يمكن قياسها بدقة إذا كان الأمر بصدد الطبيعة المادية، ولكنها عصية على القياس إذا كان الأمر بصدد الطبيعة الأخلاقية. لكن هذا الفارق، وما يترتب عليه من النتائج المهمة جدًّا، لا يمحو وجه الشبه الذي سبق أن أشرنا إليه. فلا وجود لعلم «الطبيعة المادية» من دون العلوم الرياضية، ولا وجود لعلم الطبيعة الأخلاقية من دون العلوم التاريخية(143).

143) المصدر السابق، ص 232.

ولم يلمح الباحثون بوضوحٍ الوظيفةَ الجوهرية والتمهيدية (إذا جاز هذا التعبير) التي تؤديها العلوم التاريخية في دراسة «العالم الأخلاقي» إلا منذ قرن من الزمان تقريبًا. وقبل ذلك كانت هذه الوظيفة تُنسب من باب أولى، إما إلى علم الأخلاق، وإما إلى علم النفس. وإن اسم «العلوم الأخلاقية» وحده -ذلك الاسم الذي كان يطلق في ذلك الحين على جميع العلوم التي تتخذ الفرد أو الإنسان في المجتمع موضوعًا لها- لكبير الدلالة. فقد كان هذا الاسم يعبِّر تمامًا عن الطابع المزدوج لهذه العلوم التي كان يتصورها الناس على هذا النحو فيما مضى، إذ كانت توجِّه همها،

في الوقت نفسه، إلى معرفة «ما يوجد فعلًا» وإلى معرفة «ما ينبغي أن يكون». ولم يكن هذا الشق الثاني من مهمتها أكثر الشقين عسرًا، لأنه لا يتطلب إلا مجهودًا جدليًّا قياسيًّا، فإن علم الأخلاق النظري -وهو محور العلوم الأخلاقية وأسماها- كان منبعًا للمبادئ المهمة «لما ينبغي أن يكون»، تلك المبادئ التي كانت مرفقة ببراهينها. ومن هنا نشأت مذاهب «الحق الطبيعي» التي كانت تظهر بمظهر الجد في تقرير المثال الأعلى للمجتمع، والدولة، والأسرة، والمِلْكية، والعلاقات التي يجب أن توجد بين هذه المعاني المجردة إلى أكبر حد. وكانت تلك هي المرحلة السابقة لنشأة هذا البحث النظري، أو كانت على حد تعبيرنا الذي اقترحناه آنفًا، مرحلة «ما وراء علم الأخلاق».

أما علم النفس، فلربما أدى هذه الوظيفة الرئيسية، التي نُسبت إليه أحيانًا في علم «الطبيعة الأخلاقية» لو كان في الحقيقة أكثر تقدمًا من علم الأخلاق، ولو كان قد استطاع السيطرة منذ زمن بعيد على طريقته، ولو كانت النتائج المكتسبة فيه أكثر عددًا. لكن نموه يكاد يكون في نفس المرحلة التي انتهت إليها الفروع الأخرى التي تدرس الطبيعة الأخلاقية. هذا إلى أن هناك عقبة أشد خطرًا، وهي أن تقدم هذا العلم في المستقبل لا يتوقف على تقدم هذه الفروع الأخرى أقل من أن تتوقف على تقدمه هو. فقد سبق أن رأينا أن المعرفة العلمية للوظائف العقلية السامية لا يمكن اكتسابها بطريقة جدلية، أو بمجرد التأمل، من دون عون من العلوم الاجتماعية. فكيف نجعل علم النفس أساسًا لبعض العلوم التي يحتاج إليها هو ذاته؟ أو نقول بعبارة أدق: كيف يتخذ أساسًا لها إذا كانت هذه العلوم هي أحد المصادر التي يستقي منها موضوعه؟

فيبقى إذن أن الشرط الأول الضروري في تقدم علم «الطبيعة الأخلاقية» هو استخدام التاريخ في الكشف المنهجي عن الظواهر الاجتماعية الماضية واستخدامه، في الوقت نفسه، لملاحظة المجتمعات الراهنة التي ربما تحتوي على مراحل أقدم عهدًا من مرحلتنا الراهنة في التطور. وهكذا تبدو لنا تلك المراحل كما لو كانت جزءًا حيًّا من الماضي يُعرض أمام نظرنا في العصر الحاضر. ولو كنا أكثر علمًا بتاريخ الحياة الدينية في مختلف المجتمعات الإنسانية، وبالتاريخ المقارن للقانون، والعادات الخلقية، والفنون والآداب، والصناعات -والنظم الاجتماعية باختصار- لكنا أقرب ما يكون إلى علم الحقيقة الاجتماعية بمعنى الكلمة مما نحن عليه الآن، ولما وجدنا عسرًا عندما نتخذ حيال هذه الحقيقة المسلك العلمي الذي يكلِّفنا دائمًا مجهودًا، والذي لا يمكن، على الرغم من ذلك، أن يكون هذا العلم ممكنًا من دونه، ولاستطعنا ألَّا نعتد إلا بالعلاقات

الموضوعية للظواهر، وأن نمتنع عن تفسيرها بطريقة التأمل الباطني. وعلى هذا الاعتبار تعد العلوم التاريخية مقدمة وتمهيدًا ونموذجًا، بمعنى ما. فهي ترشدنا إلى ملاحظة الحقيقة الاجتماعية ملاحظة منزَّهة لا هدف لها سوى معرفة ما يوجد أو وُجد بالفعل. وهي في الوقت الحاضر بريئة من علم «ما وراء الأخلاق»، كما كانت العلوم الرياضية بريئة، منذ عهد بعيد، من علم «ما وراء الطبيعة». وقد اختفت بالتدريج [من العلوم التاريخية] كل العناصر التي لا توقفنا عليها الملاحظة مثل فلسفة التاريخ، وفكرة «هيجل» عن التقدم، والتأثير الظاهري أو الخفي للعناية الإلهية التي توجه حوادث التاريخ. ولم يبقَ سوى المجهود المنهجي الذي تعضده روح النقد، والذي يتجه إلى معرفة الظواهر وما بينها من علاقات متى استطاع ذلك. وإذن فكما أن العلوم الرياضية تعد مدرسة ضرورية لعالم الطبيعة الذي يستخدم أسلوب الملاحظة الذي لا يستخدمه عالم الهندسة، كذلك لا تعد العلوم التاريخية مدرسة أقل ضرورة لعالم الاجتماع، على الرغم من أن طريقة المقارنة التي يستخدمها والمجهود المنظم الذي يبذله لتقرير القوانين أمران غريبان بالنسبة إلى المؤرخ.

الفصل الخامس

ردود على بعض الاعتراضات

- 1 -

كيف يمكن البقاء من دون قواعد للسلوك في انتظار نشأة العلم؟

الجواب: إن فكرة علم العادات الخلقية نفسها تفترض وجود قواعد عملية سابقة لوجود العلم.

إذا فهمت العلاقات بين النظرية والتطبيق العملي في الأخلاق على النحو الذي قررناه، في الفصول السابقة، بدا أن هناك صعوبة جسيمة تعترض سبيلنا. فإن السلوك العملي الذي يعتمد على أسس عقلية يتوقف وجوده على مقدار ما تحرزه العلوم الاجتماعية من تقدم. وما زالت هذه العلوم في مرحلتها الأولى، وذلك باعتراف أكثر النقاد تسامحًا. وربما مرت قرون لا نستطيع التكهن بعددها، قبل أن نعرف الطبيعة الأخلاقية معرفتنا للطبيعة المادية، وقبل أن نستطيع الاعتماد في سلوكنا على المعرفة العلمية لقوانين هذه الطبيعة. لكن يجب علينا أن نعمل في انتظار هذه المعرفة، لأن الحياة الاجتماعية تثير لنا، في كل لحظة، مشكلات عملية يجب حلها. وإذا امتنعنا عن الإجابة [عن هذه المشكلات] في كثير من الأحيان، فذلك نوع من الجواب أيضًا، لأن الامتناع عن حلها يفضي إلى نفس المسؤولية التي يفضي إليها حلها. فكيف يمكن التوفيق بين التحفظ الذي يفرضه علينا جهلنا، في الوقت الحاضر، وبين الضرورة المباشرة التي توجب علينا تحديد موقفنا؟ وهل من الممكن أن نظل -ولو بصفة مؤقتة- من دون قواعد توجه سلوكنا؟

إن هذا الفرض الذي يتردد الإنسان في وضعه موضع :[ونرد على هذا الاعتراض فنقول] المناقشة لا ينطوي، على الرغم من ذلك، على شيء من التناقض في ذاته. وإنما يستبعده المرء بغريزته، لأنه يبدو أن الشعور يؤكد أننا نجد جميعًا -سواء كنا علماء أم جهلاء- توجيهًا كافيًا في الأوامر التي يقضي بها الواجب [الأخلاقي]. وفيما عدا ذلك فإننا لا نتصور، بسبب تفاؤلنا الفطري، أن شيئًا ما يمكن أن يكون ضروريًّا وأن ينقصنا في آن واحد. ومع هذا فنحن مضطرون إلى الاعتراف بأنه يتفق لنا أن نعجز مدة طويلة عن إيجاد حل عقلي لمشكلات مهمة جدًّا في نظرنا. والدليل على ذلك تلك الأمراض العديدة التي ما زال الأطباء يعترفون فيها بعجزهم، والتي يمتنعون عن التدخل في علاجها، إلا لكي يخففوا آلام المريض الذي لا يستطيعون شفاءه، في

حين أن الطبيب لدى الهمج، بل الطبيب منذ عدة قرون، كان لا يشك مطلقًا في تأثير علاجه تأثيرًا فعالًا. أما أطباؤنا فقد أصبحوا، بسبب تقدم المعرفة، أكثر تحفظًا وريبة. أفلا يمكن أن تكون تلك هي الحال أيضًا في المسائل الأخلاقية والاجتماعية؟ فقبل البحث العلمي عن القوانين يبدو أن لكل مشكلة عملية متصلة بالأخلاق حلًّا مباشرًا نهائيًّا وإلزاميًّا في أكثر الأحيان. ولكن بتقدم العلم بدأ عصر لا يجد فيه أكثر المثقفين مشقة في الاعتراف بعجزهم عن العثور على حل عقلي لعدد كبير من المشكلات الاجتماعية الجديرة بهذا الاسم.

لكن قد يُقال كيف يعلِّق العالم حكمه على هذا النحو إذا لم يكن الأمر بصدد المشكلات العامة التي يسلم الناس بأن حلها يتوقف على المعرفة، بل كان بصدد المشكلات التي توجِب علينا الحياة أن نجد لها حلولًا سريعة، وتجبرنا مثلًا على الإجابة عن إحدى المسائل الملحة إما بالإيجاب وإما بالسلب. وإذا جاز لنا أن نتصور صمت العلم فلا نتصور صمت الأخلاق، ولو كان صمتًا مؤقتًا.

إن هذه الصعوبة ليست شديدة التعقيد، كما قد تبدو عليه لأول وهلة، وكما يجب أن تكون لو فهمناها بوضعها التي صيغت فيه، فهي تأتي في الأغلب بسبب الخلط بين المعاني، فلقد رأينا[144] أن كلمة «أخلاق» تعبر في اللغة المتداولة عن معانٍ شديدة الاختلاف، فأحيانًا تدل على الحقيقة الأخلاقية الموجودة بالفعل؛ أي على مجموعة الواجبات والحقوق والعواطف والمعتقدات التي يتألف منها مضمون الضمير الخلقي العام في لحظة معينة. وأحيانًا يطلق هذا الاسم على الأخلاق العملية باعتبار أنها فن يقوم على أسس العلم، ويتدخل في المشكلات الأخلاقية أو الاجتماعية لتعديلها. ومن ثَم قد يؤدي اعترافنا بالجهل إلى منع هذا التدخل، في عدد كبير من الحالات. ولكن للحقيقة الاجتماعية وجودها الخاص، سواء أجهلنا وجودها أم لم نجهله. وهي تظل على ما هي عليه، فليس علمنا أو جهلنا، في هذا الصدد، إلا «تعبيرين خارجيين». وتلك هي الحال بالضبط فيما يتعلق «بالطبيعة المادية» التي نشعر على حد سواء بقوانينها، سواء أكانت هذه القوانين مجهولة أم معلومة لدينا.

[144] انظر الفصل الرابع، الفقرة الثانية، ص 208 وما بعدها.

وفي الجملة، إذا كانت الأخلاق تدل على مجموعة الواجبات التي تفرض نفسها على الضمير، فإن وجودها لا يتوقف، بحال ما، على المبادئ النظرية التي يمكن أن تكون أساسًا لها، ولا على العلم الذي يمكن أن نصل إليه بشأن هذه المجموعة من الواجبات. فالأخلاق توجد بقوتها الخاصة على اعتبار أنها حقيقة اجتماعية، وهي تفرض نفسها على الفرد بصفتها (Vi propria)

الموضوعية، كما هي الحال في باقي الظواهر الحقيقية. وقد خُيِّل إلى الفلاسفة أحيانًا أنهم هم الذين يضعون أسس الأخلاق، وهذا وَهْمٌ محض، ولكن ليس بذي خطر، وقد وجب على الفلاسفة أن يقلعوا عنه، ففي بداية «نظريته في القانون» يسخر «هيجل» من رجال الدولة النظريين الذين أخذوا أنفسهم بمهمة إنشاء الدولة على النحو الذي يجب أن تكون عليه. وهو يفسر لهم أن الدولة موجودة، وأنها حقيقة تقع تحت الحس، وأنهم سيجدون مشقة كبرى إذا أرادوا فهمها حسبما توجد عليه في واقع الأمر. وقد ضرب لهم مثال عالم الطبيعة الذي لم تخطر قَط بذهنه فكرة البحث عن القوانين التي ينبغي أن تسيطر على الطبيعة، بل لم يفعل سوى أن تساءل عن حقيقة هذه القوانين، وليس هذا التفكير أقل انطباقًا على حالة الأخلاق، فالمرء «لا يضع» الأخلاق لأحد الشعوب، أو لإحدى الحضارات لسبب بسيط، وهو أن هذه الأخلاق توجد تامة التكوين. ولم تنتظر الأخلاق مجيء الفلاسفة حتى يضعوها أو يستنبطوها. لكن كما أن القوانين التي تم الكشف عنها تمدنا بوسيلة التدخل على أساس عقلي، وعلى نحو أكيد، في مجموعات الظواهر الطبيعية لتحقيق بعض الغايات الخاصة التي نرغب في الوصول إليها، كذلك ستفضي بنا معرفة القوانين الاجتماعية إلى فن أخلاقي عقلي يتيح لنا إصلاح الحقيقة الاجتماعية التي نعيش فيها، إلى حد ما. وتتضمن العبارة الشهيرة التي يماثل فيها «ديكارت» بين الأخلاق والميكانيكا والطب أنه كان يتصور جميع هذه الفروع الثلاثة فنونًا عقلية تخضع لتوجيه العلم، وتهدف إلى تعديل الحقائق التي تقع تحت الملاحظة. أما فيما يتعلق بالميكانيكا والطب فليس ثمة سبيل إلى الخوف من الخلط، سواء كان ذلك من جهة الألفاظ أم من جهة المعاني. فمن الواضح جدًّا أن للحقيقة التي يتدخل فيها هذان الفنان وجودها الخاص، وأن هذه الحقيقة تعد موضوعًا لمجموعة واسعة من العلوم (رياضة. طبيعة. كيمياء. علم حياة). ولكن إذا كان الفن الأخلاقي العقلي مقابلًا بالضبط للميكانيكا وللطب فمن الواجب أن نعترف بأنه يعالج، هو الآخر، حقيقة واقعية لا تتوقف عليه في وجودها.

وحينئذٍ، فإذا وجب على الفن الأخلاقي العقلي أن يعترف، في عدد كبير من الحالات، أنه عاجز، في الوقت الحاضر، عن حل المشكلات التي تعرض له؛ أي إذا لم يعلم كيف يعدِّل الحقيقة الواقعية وإلى أي الوسائل يلجأ، فليس ثمة في هذا الاعتراف ما ينذر بالخطر، ولو كانت هناك مصلحة مُلِحة تدعو إلى تعديل هذه الحقيقة. وليس معنى هذا أننا سنجد أنفسنا مجردين من الأخلاق، حسب المعنى المتداول لهذا اللفظ؛ أي من دون قواعد للسلوك، ومن دون وجهة معينة

[فنصبح] عاجزين عن العمل، كما لو كنا مشلولين. فعلى العكس من ذلك، تضغط قواعد السلوك التقليدية بكل قواها على الضمائر الخلقية مع عدم وجود هذا الفن العقلي. وإذا خولفت هذه القواعد فذلك يرجع إلى أسباب لا دخل لجهلنا فيها.

ومن ثَم فإذا كان هذا الفن في مهده، وإذا كان لا يزال بعيدًا عن الشبه بالفنون الناجحة التي تسخِّر لنا جانبًا من قوى الطبيعة المادية، فليس في ذلك كشف عن عجزنا الذي يثير دهشتنا فجأة، بل ذلك نتيجة طبيعية لهذا الأمر، وهو أن علم العادات الخلقية ما زال في مرحلة التكوين. وإني أميل إلى أن أرى، على خلاف ذلك، أن في هذا الأمر بشيرًا وأملًا في قوة جديدة لدى الإنسان. فليس الجديد في الواقع أننا نعجز عن تعديل الحقيقة الأخلاقية على أساس عقلي، بل إننا بدأنا نتصور وسيلة علمية للوصول إلى هذا التعديل فيما بعد عن طريق تطبيقات علم الاجتماع بمعناه الصحيح. فحتى الآن لم تفعل هذه الحقيقة الأخلاقية شيئًا سوى أن فرضت نفسها على ضمائر الأفراد. وقد أدخلها المصلحون الخياليون بيُسر في مذاهبهم السياسية ذات الطابع التجريدي، ووضع بناة «المذاهب الأخلاقية النظرية» أسسًا عقلية للسلوك الخلقي العملي الذي كان الناس يسلمون به على طريق الإجماع في عصرهم وفي بلادهم. أما علماء الاجتماع فهم هؤلاء الذين ترجع إليهم مهمة الشروع في دراسة هذه الحقيقة الواقعية دراسة علمية وموضوعية بحتة.

فلماذا يمتدح ضميرنا فعلًا من الأفعال ويذم فعلًا آخر؟ إنه يكاد يفعل ذلك دائمًا لأسباب نعجز عن بيانها، أو لأسباب أخرى غير تلك التي نذكرها. وإن الدراسة المقارنة للأديان والعقائد والعادات الخلقية، في مختلف الأزمان وفي مختلف الأقطار، هي التي تستطيع وحدها بيان هذه الأسباب. حقًّا يستطيع الفيلسوف الماهر أن يستنبط الواجبات من مبدأ أساسي، وأن يخلع عليها طابعًا ضروريًّا بحسب الظاهر، لكن لا قيمة لهذه الضرورة ولهذا التفكير القياسي في نظرنا إلا إذا كان ضميرنا الخلقي شبيهًا بضمير ذلك الفيلسوف، وإلا إذا كان يتطلب نفس المطالب مثله. فإذا لم يتحقق ذلك الشرط تبخرت هذه الضرورة، وبدا لنا هذا التفكير القياسي تفكيرًا مصطنعًا.

وإنا لنجد مثالًا جديرًا بالملاحظة لهذه الظاهرة لدى «سيمل»(145)، مع أنه كان لا يخفى عليه عدد كبير من الآراء التعسفية. ففي أثناء تأملاته الممتعة في «الشرف» حاول البرهنة لنا على أن المبارزة بين شخصين من طبقة واحدة ضرورة لا مفر منها إذا كان المراد بها الثأر لبعض الإهانات. وقد استخدم في برهانه طريقة جدلية تمتاز بطابعها الصارم. ولم يوجه «سيمل» لنفسه

هذا السؤال، وهو: لو كان عالم اجتماع إنجليزيًّا، بدلًا من أن يكون عالم اجتماع ألمانيًّا، لبدا له برهانه سفسطائيًّا أو سطحيًّا، أو لبدا له في نهاية الأمر أنه ما كان له أن يفكر قَط في إقامة هذا البرهان، أو يشعر بالحاجة إلى كتابته، لأنه لا يجد صدى ما في الضمير الأخلاقي لدى الإنجليزي المعاصر له. ولا يدل برهان «سيمل» في نظر عالم الاجتماع الأجنبي إلا على شيء واحد، وهو أنه ما زالت توجد لدى طبقة خاصة من الشعب الألماني عادة شبيهة بالثأر، ولكنها عادة منظمة تخضع لتأثير الروح الحربية. ويمكن تفسير بقاء هذه العادة لدى شعب عظيم الحضارة بفكرة خاصة عن الشرف لدى طبقة تكاد تكون مغلقة، وهي تلك الطبقة التي تحافظ محافظة الغيور على تقاليدها. هذا إلى أن بقاء هذه الطبقة يرجع في ذاته إلى أسباب تاريخية واقتصادية وسياسية. فلنفرض أن جميع الشعوب الأوروبية أحست أيضًا بوطأة هذه الأسباب، فإن العادة سابقة الذكر ستبدو في مظهر الواجب المطلق الذي يمليه الضمير. ويغلب على الظن أن الفيلسوف الأخلاقي سوف يقررها في هذه الحال على اعتبار أنها إحدى قواعد السلوك الإجبارية. وسيبدو مذهبه الخلقي منافيًا للأخلاق لو استهجن هذه العادة أو إذا مر بها، من دون أن يشير إليها، وسيصير «ثوريًّا»، لأنه لم يقتنع ببرهان «سيمل».

145) G. Simmel. Einleitung in die Moralwissenschaft I, P. 193 - 195.

- 2 -

أليس في القول بأن الضمير الأخلاقي حقيقة نسبية قضاء على هذا الضمير؟

الجواب: إن الواجب [الأخلاقي] لا يبدو لنا إجباريًّا، لأننا نتصوره واجبًا مطلقًا، بل نعتقد أنه مطلق لأنه يبدو لنا إجباريًّا - إذا كان الفلاسفة لا «يصنعون» الأخلاق فهم لا يهدمونها أيضًا - قوة التقاليد الأخلاقية - إن نفوذ إحدى القواعد مكفول دائمًا ما دامت هذه القاعدة موجودة بالفعل.

قد يقول بعضهم: لنسلم معكم باطراد هذه الظاهرة، وهي أن الفلاسفة، سواء أجهلوا الأمر أم تجاهلوه أم اعترفوا به، فإنهم ليسوا هم الذين يقررون قواعد السلوك، بل يحددون صيغها على أكثر تقدير، ويضعون لها أسسًا عقلية. وهذه القواعد جزء من «الحقيقة الاجتماعية» التي يمكن النظر إليها على أنها حقيقة موضوعية. وقد تطورت حتى الآن في كل المجتمعات الإنسانية تبعًا لقوانينها الخاصة بها. وإذن فمن الممكن أن تدع «المذاهب الأخلاقية النظرية» مكانها للبحث الاجتماعي، وهو الأساس المتين الوحيد لإنشاء فن أخلاقي عقلي، فالخوف من انهيار الأخلاق (ونريد بها هنا محتويات الضمير الخلقي من واجبات وعواطف الجدارة أو عدم الجدارة) خوف

وهمي تمامًا. فمن المحقق أن محتويات الضمير ستظل على حالها، وستعتمد حياتنا دائمًا على هذه الأخلاق نفسها.

ربما كان ذلك صحيحًا. ولكن ها هو ذا اعتراض جديد: هل ستحتفظ الأخلاق بسلطانها؟ فالإنسان قليل الميل إلى قهر نفسه بنفسه. وهو يميل، ما استطاع، إلى أن يتبع أسهل السبل دائمًا؛ أي أنه يميل إلى اتباع رغباته وأهوائه. وقد يتفق أن تتحد بواعثه الحسية مع ما يمليه عليه ضميره، ولكن العكس أكثر حدوثًا. ففي الواقع يكاد يجد المرء دائمًا ما يغريه بالخروج على القاعدة الأخلاقية. وإذا لم يقع الإنسان في الخطأ، في أكثر الأحيان، فذلك راجع إلى وجود مجموعة تامة من أساليب القمع الخلقية والاجتماعية التي توقفه عند حده. وأكثر هذه الأساليب تأثيرًا هو ما يتصف به الواجب من سمو وقداسة لا يمكن انتهاك حرمتها. فإذا اقتنع المرء بأن ما يقدم عليه من عمل هو شر في جوهره، و«شر في ذاته» بصرف النظر عن نتائجه، وشر بالمعنى الطبيعي والديني، كان أكثر قدرة على اجتنابه مما لو كانت تنقصه هذه العقيدة. فإذا علم أن الأخلاق لا تقوم على أساس عقلي، وأن النفور أو حكم الإدانة الذي تثيره بعض الأفعال يمكن تفسيره بالرجوع إلى أسباب تاريخية أو «سيكولوجية» [نفسية] -ونقول باختصار: إنه إذا علم أن الأخلاق نسبية أفليس في هذا تجريد للأخلاق من نفوذها ومن سلطانها في الوقت نفسه؟ فإذا كانت الأخلاق نسبية لم تعد معصومة من الخطأ. فهي شبيهة بقاضٍ يمكن أن تستأنف أحكامه وأن تنقض. وإذا استمر امرؤ في الخضوع لهذه الأخلاق، على الرغم من ذلك، شعر بأنه غِرٌّ على حد تعبير «رينان». وإذا عالج البحث النظري الأخلاق باعتبار أنها إحدى مناطق «الطبيعة» وأنها تتطور طبقًا لقوانين، اتجه أولًا إلى إضعافها ثم إلى تقويضها. وإذا قلنا بأن الأخلاق نسبية، كان معنى ذلك تمامًا أننا ننكر وجودها على اعتبار ما. فإما أن يكون الأمر الذي يمليه الواجب مطلقًا، وإما لا وجود لأمر أخلاقي. وهكذا يبرهن هذا البحث النظري بنفسه على أنه بحث فاسد، إذ هل يستطيع المرء أن يتصور مجتمعًا إنسانيًّا لا أخلاق له؟

[ونجيب فنقول] أولًا: إن هذه الحجة لا تعدم أن تكون شديدة الوقع في النفس، لأنها تقوم على أساس الاهتمام بسلامة المجتمع، وهذا الاهتمام قوي جدًّا. ولذا فسيرى معظم الناس أن هذا النوع من الاستدلال حاسم الدلالة. ومع ذلك، فليست هذه الحجة حاسمة. هذا إلى أننا إذا توخينا الدقة في التعبير قلنا إنها ليست بحجة، إذ يقتصر صاحبها، في نقده لإحدى طرائق البحث في المسائل الأخلاقية، على بيان النتائج السيئة التي قد تترتب على استخدام هذه الطريقة من وجهة

النظر العملية. لكن ليس لهذا النحو المتبع في نقد طرائق البحث النظري تأثير دائم، وهو لا يساوي برهانًا مباشرًا على فساد هذه الطريقة؛ ذلك لأنه يبقى على الناقد بعد ذلك أن يبين أن الطريقة التي يهاجمها، على هذا النحو، لا تصلح في الدراسات التي نحن بصددها، وأنها لا تستطيع، تبعًا لذلك، أن تفضي بنا إلى الكشف عن الحقيقة، وأن النتائج التي أدت إليها حتى الآن نتائج خاطئة. ولو وجب أن يحسب العلماء حسابًا لمثل هذا النوع من الاعتراضات لظل عدد كبير من العلوم في خطواته الأولى حتى عصرنا هذا! وليس ثمة طريقة علمية إلا عَدَّها الناس، لفترة معينة من الزمن، طريقة خطرة على الرأي العام، أو عَدُّوها منافية للدين ومارقة عليه. وهذا هو أدهى الأمرين. فإن أول رجل فطن إلى القول بأن القمر حجر ضخم، وارتأى أن يدرسه كجسم معدني، كاد يدفع حياته ثمنًا لهذه الجرأة. ومن الجرأة أيضًا أن يوجه الإنسان الأسئلة إلى الطبيعة بأن يُجري عليها تجاربه. وأكثر من ذلك جرأة أن يقوم بتشريح الجثث الإنسانية. ومن الجرأة التي لا تُغتفر أن يُطبَّق النقد اللغوي والتاريخي على النصوص المقدسة في التوراة والإنجيل. فهل لنا أن نعجب إذا احتجَّ الناس على نحو أشد عنفًا عندما يحاول المنهج العلمي أن ينفذ إلى الأمور الخلقية، وأن يعالجها بنفس المنهج الموضوعي الصارم الذي تعالج به بقية الظواهر الطبيعية؟

ثانيًا: ينحصر هذا الاعتراض في المناداة بأن الواجب الأخلاقي لا يمكن التعرض له بالنقد، وأنه يتصف بالقداسة. فلما كان نوعًا من الوحي الطبيعي (ويقول كانط إنه وحي عقلي) تطلَّب احترامًا مطلقًا. وهكذا يصبح بسبب طبيعته نفسها فوق كل تمحيص تاريخي أو إنساني - [ونقول]: لا شك في أن الواجب يبدو لضمير الفرد على هذا النحو. وقد وصفه «كانط» وصفًا دقيقًا تامًّا. ولكننا نستطيع أن نقبل وصفه من دون أن نرتضي تأويله. وليس من المستحيل أن نفسر الصفات التي ينطوي عليها الواجب الأخلاقي في نظر ضمير الفرد، من دون أن نسلم بكل ما تحتوي عليه «ميتافيزيقا الأخلاق»(146) و«نقد العقل العملي» من الكلام على: الواجب النهائي والقانون الذي يفرض نفسه باعتبار صورته فقط، لا باعتبار مادته، واستقلال الإرادة والسببية المبنية على الحرية، والطابع العقلي، ومملكة الغايات، ومبادئ العقل العملي، وهلمَّ جرًّا. وتزعم المذاهب الأخلاقية التجريبية والنفعية أنها تستطيع القيام بهذا العمل. وهذا على العموم هو شأن جميع المذاهب الأخلاقية التي لا تعتمد على الحدس، والتي تميل شيئًا فشيئًا إلى

اتخاذ صورة علمية، في حين أن المذاهب التي تعتمد على الحدس -كمذهب كانط نفسه- تتجه من باب أولى نحو الصورة الدينية.

146) Métaphysique des moeurs.

ثالثًا: يتضمن هذا الاعتراض مبدأ غير بديهي، ولم يقم عليه برهان. فهو يسلم بأن أوامر الضمير تبدو للإنسان في صورة الواجبات لأنه يتصور أنها مطلقة. وما كان له أن يطيع هذه الأوامر لو لم ترجع، بحسب أصلها، إلى مصدر خفي علوي. فالواجب يُفهِمه، أو يُشعِره في الأقل، أنه يساهم في حقيقة متميزة عن الطبيعة التي يسعى فيها وراء مصلحته وسعادته، من حيث هو كائن حسي. ومن هنا استحال عليه أن يتملص من الواجب الذي ليس ثمة وجه شبه بينه وبين البواعث الأخرى التي تدفعه إلى السلوك، مهما كان من شأن هذه البواعث. فالواجب يفرض نفسه، لأنه من نوع آخر. لكن ربما كان الأمر على خلاف ذلك؛ بمعنى: لأننا لا نتصور الواجب على أنه أمر مطلق إلا لأنه يبدو لنا واجبًا قاهرًا. وتلك هي الطريقة الطبيعية (التي كان ينبغي اتباعها) حتى نفسر بها لأنفسنا صفات الواجب. وكما أن المعاني الكلية العامة للأجناس والأنواع لمَّا تجسدت في ألفاظ اللغة أصبحت «مُثُلًا»، ونشأ منها العالم العقلي في الفلسفة النظرية القديمة(147)، ومن ثَم بدا أنها تفسر الأشياء والكائنات التي تقع تحت التجربة(148)؛ كذلك الأمر في البحث النظري في الأخلاق لدى المحدثين، لأن الأوامر الأخلاقية لمَّا كانت توجد في ضمائر الأفراد على هيئة واجبات مطلقة عامة، أدى ذلك بالضرورة تقريبًا إلى الإيمان بأن الواجب يرجع بحسب أصله إلى عالم أسمى من عالم الحس، حتى لا نقول إنه يرجع إلى أصل إلهي. وقد استُخدِم هذا الأصل بدوره في تفسير وجود هذه الواجبات في ضمير الفرد. وهكذا فإن الصيغة المجردة التي صيغت فيها المشكلة بدت أنها تفسير لها، كما يحدث ذلك كثيرًا في بحوث ما وراء الطبيعة.

147) يشير إلى نظرية المُثُل الأفلاطونية، فإن أفلاطون جعل المعاني في عالم مستقل عن عالم الحس. انظر كتابنا «في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام». (المترجم)

148) يرى أفلاطون أن عالم الحس ظل وخيال لعالم المُثُل. (المترجم)

وإذا فحصنا الأفعال التي يعتقد الناس، في الواقع، أن من واجبهم القيام بها أو عدم القيام بها، واستخدمنا أساليب طريقة المقارنة التي يجب استخدامها عندما يكون الأمر بصدد الظواهر الاجتماعية [نقول إذا فعلنا ذلك]، بدلًا من البحث النظري الجدلي في معاني الواجب والقانون الأخلاقي والخير الطبيعي والخير الخلقي واستقلال الإرادة، وجدنا أن النتيجة الآتية تميل إلى

فرض نفسها علينا، وهي: أن الأوامر والنواهي التي تمليها الأخلاق اليوم باسم الواجب كانت تُملى في عصور سابقة باسم شيء آخر: فأحيانًا كانت هذه الأوامر والنواهي نتيجة لعقائد اندثرت، في حين أن الأعمال الأخلاقية الناجمة عن هذه العقائد احتفظت بوجودها. وأحيانًا كانت مصلحة الجماعة تقتضيها. وهذا التفسير الأخير الذي كان مفكرو القرن الثامن عشر يعتقدون أنه صادق في جميع الحالات(149) ليس صادقًا إلا في بعض الحالات فقط. فكل شيء محرَّم لأنه يمكن أن يظل شرًّا من الوجهة الأخلاقية، بعد أن (150)(Tabou تابو) يفضي إلى نوع من الدنس كان محرمًا من الوجهة الدينية. ولو كنا نشعر لدى قتل الحيوان بنفس الهلع الذي نشعر به لدى قتل الإنسان لأحسسنا، على غرار الرجل الهندي، بنفس صنوف الندم لو أكلنا أو لمسنا فقط طعامًا حيوانيًّا، ولكان إحساسنا، في هذه الحال، مثيلًا تمامًا بإحساسنا في حالة الاشتراك في جريمة قتل. فلدى جميع الشعوب، وفي جميع مراتب الحضارة، نجد دائمًا عددًا من الأوامر والنواهي التي لا يستطيع الفرد انتهاك حرمتها، من دون أن يصبح فريسة لأقسى أنواع الندم، بل قد يكون هذا الندم قاتلًا في بعض الأحيان، ولكن الاعتراض يسقط حينئذ. فإذا كان الأمر الأخلاقي لا يدين بنفوذه لاقتناع نظري، أو لمذهب فكري، فمن الممكن أن يعتمد على قوته الخاصة، وأن يستمر مدة طويلة في الأقل، مهما يكن من أمر المناهج التي يستخدمها العلم في دراسة الأخلاق. والشأن في ذلك شأن علم الأديان الذي لم يؤدِّ حتى الآن -فيما يبدو- إلى تغيير ملموس في العقائد الدينية. ولمَّا لم يكن الطابع الإلزامي للأخلاق المتبعة في الوقت الحاضر وليد التفكير، فإن الوهن لا يتطرق إليه بسبب هذا التفكير نفسه. ونقول بالاختصار بأن الفلاسفة إذا كانوا لا «يصنعون» الأخلاق فإن العلماء لا يهدمونها كذلك. فهم يوجدون هنا حيال ظواهر موضوعية حقيقية، على الرغم من أنها لا تحتل جزءًا من المكان، كما هي الحال في الظواهر الطبيعية. فوظيفة العلماء مهمة جدًّا ومتواضعة في الوقت نفسه. وهي تنحصر بأسرها في دراسة الأخلاق لمعرفتها، وفي معرفتها لتعديلها، فيما بعد، على أسس عقلية بالقدر المستطاع.

(149) هذا هو رأي منتسكيو في كتابه «روح القوانين Esprit des Lois». (المترجم).

(150) انظر هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب «علم الاجتماع الديني» «لروجيه باستيد»، الترجمة العربية، طبعة سنة 1951، مكتبة الأنجلو المصرية. (المترجم)

وإذن فالخطر الذي ثارت له النفوس ليس إلا خطرًا وهميًّا، ولا تتوقف جميع الأشياء التي يجب القيام بها أو عدم القيام بها على النظرية الأخلاقية التي قد يفضي بنا إليها التفكير. كذلك لا تتوقف عليها علاقاتنا بأقاربنا ومواطنينا والأجانب، وواجباتنا وحقوقنا في مشكلات المِلْكية

والأخلاق الجنسية وهلمَّ جرًّا. فواجباتنا محددة سلفًا، والضغط الاجتماعي يفرضها على كل امرئ منا. وقد يستطيع الإنسان، في بعض الحالات، أن يقاوم هذا الضغط، وأن يسلك مسلكًا مخالفًا لما يتطلبه منه. لكنه لا يستطيع تجاهله، ولا يستطيع بحال ما أن يتخلص منه. وإذا لم نتحدث عن العقوبات الإيجابية التي توقع في الجرائم والجنح التي حددها قانون العقوبات، فإن الضغط الاجتماعي يدل على وجوده ببعض العقوبات «الشائعة». وقد كان «دوركايم» محقًّا عندما أطلق عليها هذا الاسم. كذلك يدل هذا الضغط على نفسه بلوم الإنسان لنفسه. وليس لدينا وسيلة أخرى للخلاص من هذا اللوم إلا بالتبلد الأخلاقي الذي يبدو في نظرنا أسوأ أنواع الانحلال. وليس هناك ما هو أشد تعنتًا من الضمير الخلقي العادي الذي يتمسك بالعرف. فكل فعل لا يبيحه الضمير الخلقي، إما صراحة وإما ضمنًا (لأنه كثيرًا ما يتسامح بحسب الواقع في أمور يبدو أنه يحظرها من جهة المبدأ) يصبح موضعًا لحكم صارم. وتؤدي هذه الصرامة بوجه عام إلى فرض الطاعة، وتكفل احترام القاعدة، ولو بحسب الظاهر في الأقل. وتنتقل هذه القاعدة من جيل إلى آخر، .ويحتفظ الناس بها بروح التقليد، وغريزة المحافظة على سلامة المجتمع

وفي الواقع يبدو أن أحد الشروط الرئيسية في وجود مجتمع من المجتمعات هو أن يوجد تشابه أخلاقي كافٍ بين أعضاء هذا المجتمع. ومن الضروري أن يشعر هؤلاء بنفس النفور تجاه أفعال خاصة، وبنفس الاحترام تجاه أفعال وأفكار خاصة أخرى، وأن يشعروا بنفس الواجب الذي يدعوهم إلى اتخاذ مسلك معين في ظروف معينة. وهذه هنا إحدى الدلالات الجوهرية للقاعدة الأخلاقية التي تقول: ارغب في هذا الشيء، ولا ترغب في هذا الشيء. والضمير الخلقي العام هو المَعين الذي تستقي منه ضمائر الأفراد، فهو يمدها بوجودها، وهي تمده بوجوده في الوقت نفسه. وإذن فجميع الضمائر تقوم برد فعل ضد ما ينذر بإضعاف هذا الضمير العام، ويجعل وجود المجتمع مهددًا بالخطر على هذا النحو. وقد كان رد الفعل عنيفًا جدًّا في الوقت الذي لم تكن فيه قواعد السلوك منفصلة عن العقائد الدينية، وحينما كان أي عصيان أو أي تعديل لضروب السلوك الإجبارية يصب على الجماعة غضب القوى الخفية وانتقامها. وكان من الممكن أن يفضي خطأ أحد أفرادها إلى هلاك الجميع، ولو كان خطأه عن غير قصد. واليوم لا يشعر الناس في حضارتنا الراهنة بهذا التضامن الاجتماعي، ولا يفهمونه على هذا النحو. ففي أكثر الأحيان لا تُلزم أفعال الفرد أحدًا سواه، ولا تنتقل مسؤولية الجنحة أو الجريمة التي يقترفها شخص إلى غيره من الأشخاص. وقد أصبحت فكرتنا عن المسؤولية مختلفة كل الاختلاف عما كان في الماضي(151).

لكن متى أحس الضمير الخلقـي العام أنه خُدش في قواعده الجوهرية كان رد الفعل الاجتماعي عنيفًا جدًّا. فالذي يحاول تعديل فكرته عن الوطنية والتوفيق بينها وبين التفكير الفلسفي والاجتماعي في الوقت الحاضر يوشك أن يعد خائنًا ومواطنًا غير صالح. والذي يفكر في تعديل قانون الملكية (ولا مندوحة عن تعديله) يعد من أنصار العنف، ويجلب على نفسه احتقار «الشرفاء من الناس»، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأخلاق بين الجنسين وعدد كبير من المسائل الأخرى التي يمكن تعدادها. وهكذا فالتقاليد الخلقية ما زالت ظاهرة عامة حتى يومنا هذا. ولسنا في حاجة إلى الالتجاء إلى مثال بعض المجتمعات كالصين التي حُدِّدت فيها قواعد السلوك تحديدًا نهائيًّا في النصوص القديمة، إلى درجة أن فكرة التعديل نفسها محظورة سلفًا باعتبار أنها منافية للأخلاق. [فالصينيون يرون] أنه ليس من الممكن إلا أن ينحصر كل إصلاح في العودة إلى المنابع الأولى؛ أي إلى كونفشيوس(152) ومنشيوس(153). وليس كلاهما إلا مفسرًا أيضًا للقدماء. وليس الضمير الخلقي العام في المجتمعات الأوروبية أقل محافظة من ذلك. ولكن التغيرات التي تطرأ على مجموعات الظواهر الأخرى، وبخاصة في الظروف الاقتصادية وفي العلوم، تؤدي بالضرورة إلى رد فعل يظهر أثره في القانون والعقائد، وأخيرًا في السلوك الأخلاقي. ومع ذلك نرى في هذه المجتمعات نفسها أن التغيرات التي تطرأ على الأفكار والمعتقدات الخلقية في أثناء حياة جيل واحد قليلة الأهمية بالضرورة.

151) تقول النظرية الاجتماعية في المسؤولية -ونشير هنا إلى فوكنيه صاحب هذه النظرية- بأنها بدأت أولًا بأن كانت اجتماعية، ولم تصبح فردية إلا في وقت متأخر جدًّا، ويؤخذ على هذه النظرية أنها أغفلت في دراساتها الأقطار الإسلامية التي قُرِّرت فيها المسؤولية الفردية منذ ظهور الإسلام. (المترجم)

152) Confucius.

153) Mencius.

ولما كانت الأخلاق ترتبط في نظر كل ضمير فردي «بشعور داخلي قوي» بالحرية، اعتقد الإنسان طوعًا أن الحرية الفردية في التصرف كثيرًا ما تظهر في الأمور الأخلاقية. ألَا يتوقف عليَّ، في كل لحظة، وفي ألف حالة وحالة، أن أطيع القاعدة الخلقية أو أعصاها؟ من الأكيد أن لنا حق الاختيار، ولكن ليست لنا حرية التصرف. فإنا نستطيع اختيار أحد أمرين، كأن نرد الأمانة أو نحتفظ بها، وكأن نقول الحقيقة أو نكذب، وكأن نتبع إحدى الديانات أو نرفض اتباعها. لكن ليس في طاقتنا أن نخرج عن هذين الأمرين معًا؛ أي أننا لا نستطيع أن نسلك مسلكًا ثالثًا مخالفًا لهما. كذلك لا نستطيع أن نتصور أو نحقق نوعًا إيجابيًّا من السلوك مخالفًا للذي تقرره القواعد

الخلقية. ولا يحدث ذلك في الواقع أبدًا. فسواء احترم الإنسان قاعدة خلقية أم خرج عليها فإن ضميره يظل في نفس الاتجاه، إذا شعر بنفس العواطف واحتفظ بنفس الأفكار التي يشعر ويحتفظ بها هؤلاء الذين يراعون هذه القاعدة. فالفعل يظل على حاله دائمًا، ولكنه يُصحب في إحدى الحالتين بعلامة إيجابية، وفي الحالة الثانية بعلامة سلبية. وفي الجملة، ليس من الممكن أن يتصور المرء فكرة وجود اتجاه ثالث.

وحينما تظهر من عصر إلى آخر حركة أخلاقية حرة (كسقراط والمسيح والاشتراكيين)، فلا مفر من أن تصبح موضعًا للاستهجان، وأن تُقاوم باعتبار أنها حركة ثورية. ولا بد من أن يكون الأمر على هذا النحو، لأنها تعد خطرًا يهدد الضمير العام المعاصر لها بالاضطراب. ومن ثَم فهي خطرة على مجموعة النظم الاجتماعية السائدة. أما مجرد الانحراف فيُكيِّف، على نحو ما، بالقاعدة التي انتُهكت حرمتها، لأنها تتوقع مثل هذا الانحراف، وتعاقب من يقوم به. أما ما يخالف القاعدة فإنه نذير بالقضاء عليها ويثير نوعًا من القمع أشد صرامة. وفيما عدا هذا فلا توجد مثل هذه الحالة إلا نادرًا جدًّا. وفي أكثر الأحيان يجب أن يكون انحلال الحقوق والواجبات التي كان يُعترف بها قد قطع شوطًا بعيدًا حتى تظهر حركة تجديد أخلاقية حقيقية. ولكن هذا الانحلال لا يحدث دائمًا على حدة، بل يتضمن سلسلة كبيرة من التغيرات، بل يتضمن أحيانًا الثورات السياسية والاقتصادية والدينية والعقلية. وفي وسط هذه المجموعة الكبيرة من الأفعال وردود الأفعال المتشابكة يعسر علينا القول متى حدث تغير خاص في لحظة معينة، وإذا ما كان هذا التغير سببًا أو نتيجة.

فليس من المستحيل إذن أن نتصور الضمير الخلقي بطريقة تخالف الطريقة القديمة التي كانت تتصوره على أنه اشتراك خفي في فكرة مثالية مطلقة تخرج عن نطاق عالم الحس. ويمكننا في لحظة معينة أن نفهم مضمون هذا المثال الأعلى على أنه مجموعة من الظواهر الاجتماعية التي تخضع للظواهر الاجتماعية الأخرى، وتؤثر فيها بدورها في الوقت نفسه. فإذا علمنا تاريخ شعب معين، ودياناته وعلومه وفنونه، وعلاقاته بالشعوب المجاورة له، وحالته الاقتصادية العامة، وجدنا أن مجموعة هذه الظواهر تحدد أخلاقه، وأن هذه الأخيرة تترتب عليها. فلكل حالة اجتماعية محددة تمام التحديد مجموعة (متسقة إن قليلًا أو كثيرًا) من القواعد الأخلاقية المحددة تمامًا. وهي مجموعة واحدة فقط. وبهذا المعنى تختلف الأخلاق الإغريقية عن الأخلاق الحديثة، والأخلاق الصينية عن مختلف الأخلاق الأوروبية.

ولما لم تكن هناك حضارة ثابتة تمام الثبات أمكننا أن نعد أخلاق مجتمع معين في وقت معين ظاهرة قُدِّر لها أن تتطور بسبب تطور مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى، وأنها تتطور ولو قليلًا في كل عصر. لكن الإنسان لا يشعر بها على هذا النحو، بل تفرض نفسها بصفة مطلقة فلا تغتفر عصيانًا أو عدم اكتراث. أضف إلى هذا أنها لا تبيح النقد. وإذن فسلطانها يظل دائمًا ثابت الأساس ما دامت حقيقية. لكن قد يتفق أن يتطرق الوهن إلى سلطان أحد الأوامر الأخلاقية. ففي المجتمعات سريعة التطور مثل مجتمعاتنا الأوروبية يتردد صدى التغيرات الاقتصادية الكبرى في الأخلاق، ويحددها سلفًا. مثال ذلك أن الضمير المعاصر يميل شيئًا فشيئًا إلى الاعتراف بأن النظام الراهن للحقوق الخاصة بالملكية نظام مؤقت. ورغم احتجاجات المحافظين من رجال الاقتصاد، تلك الاحتجاجات العنيفة التي غالبًا ما تكون صادقة، فإن هناك فكرة تزداد وضوحًا على الدوام، وهي أن المِلْكية نظام اجتماعي، وأن قوانينا الخاصة بالميراث التي استنبطت من القانون الروماني قد أصبحت عتيقة. فهل يدل ذلك على شيء آخر سوى أن التحول الاقتصادي في مجتمعنا يتجه في هذه الناحية إلى إنشاء قانون جديد وأخلاق جديدة؟ ويستغيث حماة القانون القديم فيقولون: إن المجتمع في ضياع. وهم في سخطهم على وفاق مع جميع السوابق التاريخية. وهم يعلنون أن المذاهب الاجتماعية والأخلاقية التي تنحرف عن الفلسفة الروحية وعن النظرية التقليدية القائلة «بالحق الطبيعي» هي المسؤولة عن الكارثة التي لا مفر منها. ولكنهم يخطئون هدفهم، لأن هذه المذاهب تقرر أن جميع القوانين نسبية، ولأنها تضع جميع القواعد الأخلاقية موضع النقد الاجتماعي. فكيف يتفق أن يوجد من بين هذه القوانين وهذه القواعد عدد قليل مزعزع الأركان وعلى شفا الانهيار؟ ولماذا كان بعضها مهددًا بالخطر وليس بعضها الآخر؟ أليس السبب في ذلك أن الضعف قد تطرق من جانب آخر إلى هذا العدد القليل من القوانين والقواعد؟

- 3 -

ومع هذا فهناك مشكلات يحار فيها الضمير. فعلى أي أساس يمكن حلها؟

الجواب: كثيرًا ما تكون حيرتنا نتيجة لا مفر منها لتطور مجتمعنا تطورًا سريعًا إلى حد ما، ولنمو روح العلم والنقد - اختيار الجانب الذي يبدو في الحالة الراهنة لمعلوماتنا أكثر مطابقة للعقل - الاكتفاء بحلول تقريبية مؤقتة لعدم وجود حلول غيرها.

ربما قال بعضهم: لنسلم أن الفكرة القائلة بوجود «طبيعة اجتماعية»، توجد وجودًا موضوعيًّا «كالطبيعة المادية»، لا تهدم في الواقع سلطان القواعد الأخلاقية، وأنه إذا تزعزع هذا السلطان

في موضع ما فذلك نتيجة حتمية لمجموعة الظروف الاجتماعية. لكن يبقى اعتراضان يجعلان من العسير قبول هذه الفكرة. وأحد هذين الاعتراضين عملي والآخر نظري.

فأولًا: يزعم بعضهم أنه ليس من المهم أن يكون علم «الطبيعة الاجتماعية»، أو علوم الطبيعة الاجتماعية بعبارة أدق، في مرحلة نشأتها، وأن الفن العقلي الذي يجب أن يقوم على أساس هذه العلوم أقل تقدمًا منها. فقواعد السلوك ليست تلك التي تعوزنا إلى هذا الحد. ويرشدنا الضمير بقوة قاهرة آمرة إلى واجبنا، ويشعرنا الضغط الاجتماعي بضرورة المطابقة بين سلوكنا وبين هذه القواعد. وهذا السلوك العملي يوجد بقوته الخاصة، وهو يفرض علينا نفسه بنفسه في انتظار إدخال تعديلات عقلية على السلوك العملي، وهي تلك التعديلات التي لا تحدث من دون ريب إلا في المستقبل البعيد. إن هذه الملاحظة ليست صادقة إلا على وجه العموم. وينبغي لنا أن نتبين الأمر. لا ريب في أن هناك عددًا كبيرًا من الأفعال التي يأمر بها الضمير أو ينهى عنها من دون تردد. فإذا اعتبرنا هذه الأفعال وحدها فلربما بدا الكلام السابق مقنعًا. لكن توجد أفعال أخرى يقف الضمير أمامها حائرًا. وهناك حالات نشعر فيها بأن المجتمع يضغط علينا، ومع هذا فإنا نشعر في الوقت نفسه بأن لدينا ميلًا، وبأن هناك أسبابًا تدفعنا إلى مقاومة هذا الضغط. وتوجد ميول وأسباب أخرى توحي إلينا بالطاعة، وهل هناك من يجهل هذه المشكلات التي يحار أمامها الضمير، والتي يجازف فيها المرء بحياته كلها بطريقة غير مباشرة، والتي يتوقف فيها كل نشاطنا في المستقبل على الحل الذي نرتضيه؟ إن هذه الأزمات الأخلاقية التي لا يستطيع تجنبها أي ضمير خلقي مرهف إلى حد ما توجد في كل زمان؛ ولكن ربما كانت أكثر حدوثًا وأشد خطرًا في زمننا منها في أي زمن آخر، بسبب تقدم روح النقد الذي يطبق على المسائل الأخلاقية والاجتماعية. فإذا أردت الخروج من هذه الأزمات فأي عون أجده في علمك الذي ما زال يحبو، وفي فنك العقلي الفقير الذي لم تتحدد معالمه بعد، وما جدوى الأمل في أن السلوك العملي الراهن سوف يعدَّل يومًا ما طبقًا للنتائج العلمية؟ فمن الواجب أن أفهم اليوم إذا كان لي أن أحاول تعديله حسبما أستطيع أم لا.

ربما كان التفكير النظري الأخلاقي القديم ينطوي على بعض نقاط الضعف، ومع هذا فإنه كان يجد جوابًا عامًّا لهذا النوع من المشكلات. وكان يحدد للنشاط الإرادي مثالًا أعلى للعدل أو للمصلحة العامة يتلخص في تحقيق «أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس». وكان المرء يحاول توجيه سلوكه وفقًا لهذا المثال الأعلى. ومن العسير أن ننكر أن هذا الجواب لم يكن

واضحًا على الدوام وضوحًا كافيًا، وأن الخطأ كان يتسرب في أكثر الأحيان إلى تطبيقات هذا المبدأ، وأنه كان من الممكن تفسير هذا المثال الأعلى تفسيرات مختلفة تمام الاختلاف في الناحية العملية، وأن كلًّا من المحافظين والثوريين كانوا يحتجون به. لكن أليس وجود اتجاه ما، ولو لم يكن كافيًا، أفضل من عدم وجود أي اتجاه أصلًا؟ إنا نريد أن نكون عدولًا، وأن نعلم الجانب الذي يوجِب علينا العدلُ اختياره في المشكلات الاجتماعية الكبرى في عصرنا. فإذا عرضت علينا فكرة عن العدل فكيف لا نتشبث بها، ولو كانت غير كافية؟ وفي كل حال لن نترك هذه الفكرة إلا لقبول فكرة أخرى أكثر دقة وصدقًا منها؛ أي أكثر جمالًا. ولكنا لن نطرحها جانبًا لندع مكانها خلوًا، .حتى يتيح لنا العلم الأمل في فكرة جديدة

إن الظاهرة التي يشير إليها هذا الاعتراض ظاهرة حقيقية. فإنا لا نجد السبيل :[ونقول] ممهدًا دائمًا أمام سلوكنا. وفي مجتمعاتنا يلقى ضمير كل إنسان، إن عاجلًا وإن آجلًا، مشكلات شديدة الخطر، فيتردد في اتخاذ قرار حاسم فيها. وما أبعدنا عن تجاهل هذه الظاهرة التي سبق أن استشهدنا بها، ووصفناها نحن أنفسنا(154)! لكنا درسناها طبقًا لما تبدو عليه من الوجهة الموضوعية، بدلًا من أن نفحصها فحصًا ذاتيًّا؛ أي طبقًا للصورة التي تتشكل بها في ضمير الفرد، وقد لوَّنت بالعواطف التي تثيرها هذه الصورة في ذلك الضمير. ولقد بيَّنا أن الأخلاق تتطور بالضرورة، وأن تطورها ناجم عن الصلة الوثيقة بينها وبين النظم الاجتماعية الأخرى، وأن هذا التطور لا يمكن أن يتم من دون ضروب من الاحتكاك والاصطدام، تلك الضروب التي تعبر عن نفسها في مجال المصالح بأنواع من النضال، [كما تعبر عن نفسها] داخل الضمير بالتضارب بين الواجبات. وفي بعض الأحيان يبدو أنه لا مخرج من هذا التضارب، ولو بحسب الظاهر في الأقل. وحينئذ لا يستطيع الإنسان أن يناقض الفكرة العلمية عن الطبيعة «الاجتماعية» .بظاهرة تعترف بها هذه الفكرة اعترافًا صريحًا، وتفسرها بالقوانين العامة لهذه الطبيعة

154) انظر الفصل الثالث، الفقرة الثانية، صفحة 183 وما بعدها.

والمشكلة أكثر تعقيدًا من ذلك فيما يمس الصعوبة التي نشعر بها عندما نريد حل هذه الأزمات الأخلاقية، وفيما يتعلق بالعون الضئيل الذي نجده في تطبيقات العلم الاجتماعي. ويبدو أن الحيرة التي نقع فيها نتيجة حتمية لتقدم روح النقد التي تتجه حتى إلى القواعد الأخلاقية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تنجم هذه الحيرة، ضرورة، عن زيادة سرعة التطور الاجتماعي التي تعد من أشد الظواهر بروزًا في حضارتنا. ومن الضروري أن يؤدي هذا التطور إلى تطور

الأخلاق. ويفضي تطور الأخلاق بدوره إلى انهيار بعض القواعد الخاصة، وإلى ظهور بعض الواجبات الجديدة. وفي الجملة، يميل هذا التطور إلى زعزعة أركان هذا الاستقرار التام الذي يبدو أنه الطابع الجوهري في الأوامر الأخلاقية لدى المجتمعات ذات التطور البطيء جدًّا. ففي المجتمع الإقطاعي أو المجتمع الصيني يحدد السلوك، بصفة عامة، حتى في أدق تفاصيله، ويكون تحديده عن طريق الأوامر الأخلاقية التي لا يفكر أبدًا أحد في مناقشتها. ويبدو هذا الأمر على نحو شديد الوضوح لدى الصينيين بصفة خاصة، بحيث لا يمكن وضع حد فاصل واضح بين الأخلاق وبين آداب اللياقة، كما هي الحال لدى الأوربيين. ولكن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلينا. فقد ألفنا أفكار التطور الاجتماعي، بل أفكار الثورة، وكنا شهودًا في خلال القرون الماضية على تغيرات اجتماعية واقتصادية غاية في الأهمية. وإنا لنرى اليوم أن العلم يضع النظم الأساسية في كل مجتمع موضع المناقشة عندما يبحث في طريقة تكوينها، وعندما يدرس مختلف نماذجها بطريقة المقارنة. فكيف لنا ألَّا نمد فكرة النسبية العامة إلى الأخلاق؟ وكيف لا يفضي بنا هذا المسلك الجديد إلى الحيرة أكثر مما كانت تفضي إليه فيما مضى مطابقةُ جميع ضمائر الأفراد للضمير الأخلاقي العام، على نحو لا يقبل المناقشة.

وكلما زادت معرفتنا بجهلنا للحقيقة الاجتماعية وجدنا أننا أكثر ترددًا، بل وجدنا أنفسنا أحيانًا أشد عجزًا حيال بعض المشكلات الخاصة. إن هذا مما يؤسف له. ولكن هل يتوقف علينا ألَّا يكون الأمر كذلك؟ فمن ذا الذي يكفل لنا أننا لا نلمح أبدًا مشكلة خلقية عملية إلا وجدنا حلها في متناول أيدينا؟ إننا نفرض ضمنًا أننا قادرون على حلها، ولا نشعر بالضيق عندما يُكذِّب الواقع هذا الفرض. ومع هذا فليس هنا ما يبيح لنا سلفًا القول بأن هذا الفرض حقيقة أكيدة. ونحن نشبه المريض العادي من الناس الذي يعتقد أنه من الواجب أن يوجد لكل مرض ما يقابله من العلاج، وأن على الطبيب أن يحدد المرض، وأن يقرر العلاج، فيختفي الداء وشيكًا. وحقيقة لا تجري الأمور بمثل هذا اليُسر. فكم من علل يحار فيها الطبيب، وتتحدى فن العلاج في الوقت الحاضر! كذلك الأمر في الأخلاق، فكلما زادت معرفتنا بالحقيقة الاجتماعية فقد سلوكنا طابعه الأكيد البدائي، وزاد عدد المشكلات التي تعترض ضميرنا، تلك المشكلات التي لن نجد لها حلًّا. وعلينا أن نتوقع ذلك الأمر، طوعًا أو كرهًا.

فهل معنى هذا أنه يجب علينا أن نعترف بالعجز بداءة، وألَّا نهتم بالمشكلات لعدم وجود حل عقلي في الوقت الحاضر، وأن ننتظر حتى تحين تلك الساعة البعيدة التي نستطيع فيها معالجة

هذه المشكلات؟ ليس الأمر هكذا البتة، إذ لا يدور بخلدنا أن نسلك مسلك المتشككين، وأن نتبع العادة فنقول: «ولمَ لا؟ إن كِلا الأمرين سواء». إن هؤلاء الذين يؤمنون بإمكان التقدم في الأمور الاجتماعية، وبأن هذا التقدم يتوقف على العلم، أبعد الناس عن اتخاذ هذا الموقف من بين جميع المواقف الأخرى التي يمكن تخيلها. وليس من الممكن التوفيق بين الثقة بالعقل وبين الرضا بسلوك تقليدي محض، وليس من الممكن، بصفة خاصة، أن تنصح هذه الثقة بالاكتفاء بهذا السلوك دائمًا. وحينئذ فما الذي تمليه هذه الثقة بالحالات المشكلة؟ إنها تنصح باتخاذ الموقف الذي يبدو أنه أكثر مطابقة للعقل من غيره في الحالة الراهنة لمعلوماتنا. والفن الأخلاقي مضطر إلى أن يحذو حذو فن العلاج. فكم يجد الطبيب نفسه أمام صعوبات يجهل كيف يجد لها حلًّا، إما لغموض الأعراض، وإما لتضاد العلامات التي يقف بعضها عقبة في سبيل بعض! فهل يكتفي الطبيب بأن يمتنع امتناعًا تامًّا عن البتِّ في أمر العلاج؟ إنه كثيرًا ما يتدخل، لكنه يتدخل بحذر، ويعتمد على كل ما يعلم وعلى كل ما يحدس به. فإذا لم يهتدِ إلى العلاج العلمي الذي سيحدده العلم، يومًا ما، حاول، في الأقل، العلاج الذي يبدو له اليوم أكثر مطابقة للعقل، وسنميل إلى مثل هذا النوع من الحلول فيما يمس عددًا كبيرًا من المشكلات التي تعترض الضمير في الوقت الحاضر. حقًّا إنها حلول تقريبية، قريبة أو بعيدة من الحقيقة، ويختلف حظها من اليقين. ومع ذلك، فهل يحق لنا -فيما عدا العلوم المضبوطة وتطبيقاتها- أن نهمل هذه الحلول؟ إن روح العلم «الوضعي» أبعد ما تكون عن هذا المطلب الذي تعبر عنه الصيغة الآتية: «كل شيء أو لا شيء البتة». لكن هذه الروح قد ألفت التقدم البطيء والحلول التي يهتدي إليها المرء على مراحل متتالية، كما ألفت النتائج الجزئية التي تكمل شيئًا فشيئًا. وهي لا تنفر من الحقائق النسبية أو المؤقتة، لأنها تعلم أنها لن تصل إلى شيء آخر.

-4-

ما الفائدة في أن يحتفظ الضمير الخلقي بسلطة واقعية إذا اختفت هذه السلطة شرعيًّا؟ وما مصير المثال الأعلى الأخلاقي؟

جواب: تحليل معنى المثال الأعلى الأخلاقي - نصيب الخيال والتقاليد وملاحظة الحقائق الراهنة في مضمون هذا المعنى - الفكرة المثالية الأخلاقية التي تؤدي، من الوجهة الاجتماعية، وظيفة الإبقاء على الوضع الراهن - البحث العلمي هو الوارث الحقيقي للمذهب المثالي الفلسفي القديم.

ويبقى اعتراض أخير، حقًّا إن الاعتراضات السابقة تتضمنه مباشرة إلى حد كبير أو قليل: إن الفكرة القائلة بوجود «طبيعة اجتماعية» شبيهة «بالطبيعة المادية» تعترف ببقاء سلطان

القواعد الأخلاقية من الوجهة الواقعية. ولكن ما أهمية هذا الاعتراف إذا اختفت مشروعية هذا السلطان من الوجهة المثالية؟ إنا نقر بأن ضميرنا الفردي يستمر على وفاق مع الضمير الخلقي العام في عصرنا، وأن الضغط الاجتماعي يؤدي إلى نفس النتائج التي كان يؤدي إليها من قبل. ولكنا سنعلم أننا نخضع له إن طوعًا وإن كرهًا، كما نخضع للقانون الطبيعي الخاص بالثقل. فما وجه الشبه بين الخضوع لضرورة طبيعية لا يمكن تلافيها وبين إخلاص المرء الذي يسيطر على نشاطه لمثال أعلى في العدل والخير؟ إن الأخلاق ستفقد كل شيء حتى اسمها، لو لم تكن لها حقيقتها الخاصة، وكانت جزءًا لا يختلف عن أجزاء الطبيعة الأخرى.

إن هذا الاعتراض يعود إلى الظهور دائمًا. ولقد لقيناه في صور أشد ما تكون اختلافًا فيما بينها. أما أن الواجب يبدو في نظر الضمير بطابع مقدس، وأنه يوجِب عليه احترامًا دينيًا، فذلك أمر لا ينكره أحد. ولكن إذا استنبط المرء من ذلك أنه لا يمكن حقيقة إلا أن يكون الواجب من أصل أسمى من عالم الحس، وأن الأخلاق تنفذ بنا إلى عالم علوي، فمعنى هذا أنه لا يفعل سوى أن يفسر الشيء بنفسه. [حقًّا] قد تكون صفات الواجب، وصفات الضمير الخلقي على وجه العموم، نتيجة لمجموعة من الشروط التي تتحقق، على وجه التقريب، في كل المجتمعات الإنسانية المتحضرة إلى حد ما. وذلك هو الفرض الذي يقضي العلم الاجتماعي بأنه أكثر الفروض مطابقة للظواهر. ويجب أن نعتقد أن هذا الفرض لا ينطوي، بصفة خاصة، على شيء يخدش الشعور، لأن بعض الفلسفات التجريبية والنفعية قد عضدته منذ العصر القديم، وبزمن طويل قبل أن تكون هناك فكرة عن إنشاء علم الاجتماع.

أما فيما يمس المقابلة بين الحقيقة الواقعية وبين حالة اجتماعية أخرى نتصورها أو نتخيلها، بحيث يكون العدل وحده مسيطرًا فيها، وهي الحالة التي نسميها «مثالًا أعلى»، فتلك في الواقع هي الطريقة التي نعتقد أنها أفضل الطرائق للشعور بأن الأخلاق تسمو بنا عن الواقعية المحضة. ومع هذا فليس ذلك المثال الأعلى، في حقيقة الأمر، إلا صورة خيالية إلى حد ما نجرِّدها من الحقيقة الاجتماعية التي نتخيلها في الماضي البعيد أو المستقبل الذي ليس أقل بُعدًا. وقد كان هذا المثال الأعلى في نظر القدماء العصر الذهبي. أما في نظر المحدثين فهو «مدينة الله» أو مملكة العدل. ولكل عصر معين من كل حضارة مثاله الأعلى الذي يميزه عن غيره، وشأنه في ذلك تمامًا شأن فنه ولغته وقانونه ونظمه ومثاله الديني الأعلى. وبالاختصار، يعد هذا المثال الأعلى، على وجه الدقة، جزءًا من تلك الحقيقة الاجتماعية التي يقابل الناس بينها وبينه. لكن العناصر

الخيالية التي تدخل إلى حد كبير في تركيبه تسمح بتمييزه والتفرقة بينه وبين الوضع الراهن، حتى يتخيله الناس إما في الماضي وإما في المستقبل.

وفي هذه الحالة الأخيرة، يكون المثال الأعلى تلك الصورة التي تتشكل بها فكرة التقدم الاجتماعي في نظر هؤلاء الذين لم يكوِّنوا بعد لأنفسهم فكرة «وضعية» وعلمية عن هذا التقدم. ولما كان هؤلاء يضيقون صبرًا باحتمال الشرور والمظالم في وضعهم الراهن كوَّنوا لأنفسهم عن الحياة في المستقبل صورة غامضة، ولكنها تبعث على السلوى؛ أي [تخيلوا] عالمًا يكون فيه الناس عدولًا خيرين، وتخضع فيه ضروب الأثرة، من دون عسر، للخير العام، وتفضي فيه النظم إلى هذا الخير من دون قهر أو إيلام لأي إنسان. ولكن إذا صعدنا إلى ماضي الإنسانية البعيد وجدنا هذا النوع من صنوف الخيال فيما يمس العالم المادي. فقد طاب للإنسان في كل مكان أن يقابل بين الطبيعة الحقيقية التي تعد مصدرًا لكثير من آلامه وأوصابه ومخاوفه، وبين طبيعة خيالية رحيمة عذبة لا يخشى فيها الجوع أو العطش أو المرض أو شدة الحرارة أو البرد:

«سوف يجعل الدفء لباسًا، والعشب مهادًا»

وما زالت بعض آثار هذا الحلم باقية في أوصاف العصر الذهبي وفي أوصاف الفراديسي أيضًا. وهي لا تصور لنا جنسًا إنسانيًّا أكثر سذاجة فحسب، بل جنسًا أشد تحررًا من الألم والخطيئة.

واليوم قد أقلع الناس عن تخيل طبيعة مادية مختلفة عن تلك التي توجد في الواقع، وأخذ الباحثون على أنفسهم مهمة أكثر تواضعًا وأشد جرأة، في الوقت نفسه، وهي السيطرة على الطبيعة الحقيقية عن طريق العلم والتطبيقات التي يسمح بها. وكذلك الأمر فيما يتعلق بالطبيعة الأخلاقية. فإذا أصبح المرء أكثر إلفًا لفكرة «الطبيعة الأخلاقية» ولم يتخيل ظواهرها إلا تصور، في الوقت نفسه، قوانين الاستقرار والتطور التي تخضع لها، فإنه سيقلع عن المقابلة بين هذه الطبيعة وبين مثال أعلى يستمد أشد عناصره تحديدًا من هذه الطبيعة، وسيتجه مجهود العقل الإنساني نحو معرفة القوانين التي تعد شرطًا ضروريًّا -إن لم تكن دائمًا شرطًا كافيًا- في تدخلنا العقلي في مجموعة الظواهر الطبيعية، وسيحل الكشف المنهجي عن الحقيقة محل الفكرة الخيالية عن أحد المثل العليا.(155)

(155 كأن ليفي «بريل» يحرم على الإنسانية أن تضع مُثُلًا عليا وأن تحاول تحقيقها، إذ يكفيها في ظنه أن تكون واقعية! لكنه نسي أن تقدم الإنسانية حتى الآن لم يكن إلا سعيًا وراء تحقيق هذه المُثُل التي يزعم أنها خيالية ومضادة لطبيعة الروح

العلمية! (المترجم).

وهكذا ننتهي إلى فكرة فن عقلي يعتمد على أساس العلم بالحقيقة الاجتماعية. وإن التسليم بأن لهذه الحقيقة قوانينها الشبيهة بقوانين الطبيعة المادية ليس معناه، بحال ما، أنها تخضع لنوع من المصير المحتوم، أو أنه يجب علينا اليأس من إدخال أي إصلاح عليها. فعلى عكس ذلك، يعتبر وجود هذه القوانين نفسه شرطًا في إمكان العلم. ومن ثَم فوجودها يجعل التقدم الاجتماعي القائم على التفكير أمرًا ممكنًا أيضًا. وفي هذه النقطة أيضًا تبدو المقارنة بين «الطبيعة الاجتماعية» و«الطبيعة المادية» عظيمة الدلالة. ويبدو لي أن كلتا الطبيعتين لم تُوجَد ولم تهيَّأ أسبابها من أجل سعادة الإنسان بسبب قوة مطلقة تريد به الخير(156). وقد استطاع الإنسان تسخير إحدى هاتين الطبيعتين شيئًا فشيئًا. وإذا كان تقدم العلوم في المستقبل مثيلًا بتقدمها في القرون الثلاثة الأخيرة جاز لنا أن نعقد آمالًا واسعة على هذا التقدم. وبالمثل عندما تحقق العلوم الاجتماعية تقدمًا يمكن مقارنته بتقدم العلوم الطبيعية، فمن الممكن التفكير في أن تطبيقاتها ستكون ثمينة جدًّا هي الأخرى. لكن للأسف ما زال هذا المستقبل بعيدًا جدًّا عنا، لأن العلوم الاجتماعية نفسها ما زالت في خطواتها الأولى، ولأننا لا نكوِّن لأنفسنا فكرة واضحة عما عسى أن تكون عليه تطبيقاتها. وسيكون أحد ضروب السلوك أو النظم أو القوانين عرضة للخطر إذا كان هذا السلوك أو النظام أو القانون منافيًا لنتائج الظواهر التي حُدِّدت على خير وجه. وإنا لنرى اليوم بعض الأمثلة التي تدل على هذا التقدم. فقد أقلع الناس عن أساليب كانت تعد جيدة فيما مضى، بل كانت تعد ضرورية مع أنها مضادة، في الواقع، لنفس الغاية التي كانت تهدف إليها -وقد بيَّن لنا علم الاقتصاد السياسي هذه الأمثلة (حظر تصدير القمح والمعادن الثمينة، ومد ساعات العمل في المصانع إلى ست عشرة أو ثماني عشرة ساعة، وسرية التحقيق الجنائي وهلمَّ جرًّا). وكلما تقدم العلم زاد عدد الفرص التي يمكن الاستعاضة فيها عن الأساليب التقليدية بأساليب عملية أكثر اتفاقًا مع العقل، أو أقلع الناس، في الأقل، عن التدخل في مجرى الظواهر، تبعًا لآراء فاسدة تؤدي إلى أسوأ النتائج. وكم حمل الطب والجراحة، قبل مرحلتهما العلمية التي لم تكد تبدأ إلا بالأمس، وزرَ أخطاء لا سبيل إلى إصلاحها! وبالمثل، كم من جهود ضائعة، وكم من نشاط يُبذل في غير وجهه، وكم من ضروب الألم واليأس توجد اليوم بسبب فنوننا الاجتماعية التي ما زالت في هذه المرحلة، وبسبب سياستنا واقتصادنا السياسي وتربيتنا وأخلاقنا! ونحن نلحظ هذا الأمر، وهو أن أخلاقنا تتجه إلى فقدان طابعها المطلق الغيبي لكي تبدو لنا في مظهر

الشيء النسبي الذي يخضع للنقد. ومن الواجب أن يكون هذا الأمر، الذي يعد حادثة سعيدة كبرى، سببًا في فرحنا بدلًا من أن يكون نذيرًا بالخطر. وتلك هي الخطوة الأولى في طريق العلم: وهي طريق طويل وشاق، لكنها الطريق الوحيد إلى الخلاص.

(156) ينحو هنا المؤلف منحى «كونت» وغيره ممن ينكرون وجود غايات في الطبيعة. وإنا لنرى أن هؤلاء الذين ينكرون وجود الغايات جملة جديرون بسخرية «هوايتهد» الذي يقول: «إن العلماء الذين ينحصر هدفهم في البرهنة على عدم وجود هدف لوجودهم يعتبرون موضوعًا جديرًا بالدراسة!».

لكن ربما قال بعضهم: على فرض أن هذه التنبؤات ستتحقق يومًا ما، فهل تكفي في إرضاء الضمير الخلقي؟ وهل سيشغل تقدم «الفن العملي العقلي» محل الخير الذي نصبو إليه؟ فعلى الرغم من هذا كله يبدو أن فكرة «الطبيعة الاجتماعية» الشبيهة «بالطبيعة المادية» تشوِّه النفس الإنسانية تشويهًا قاسيًا. فهي تجرِّد الإنسان مما يجعله كائنًا ممتازًا في العالم الذي نعرفه، ومما يخلع عليه جلاله وعظمته وكرامته السامية؛ أي من الارتفاع عن مستوى حياته الدنيوية، ومن القدرة على الموت من أجل فكرة، ومن نسيان نفسه في حنان الإحسان أو في بطولة التضحية. وأنت ترينا أن العلم سيرشده إلى استخلاص أفضل جانب من الظروف الاجتماعية التي تحيط به، كما يستطيع في وقتنا الحاضر أن يفعل كذلك فيما يتعلق بالظروف الطبيعية، وستكون حياته أفضل وسيكون أكثر سعادة. وهذه نتيجة لا يحق للمرء أن يزدريها، وبخاصة إذا لم تجد مناسبات للألم بعد اختفاء مناسبات أخرى أقدم منها عهدًا. ولكن أمن الممكن أن يقتنع قلب الإنسان بهذه النتيجة، وهو الذي لم يخلق، على حد تعبير «باسكال»، إلا لما لا نهاية له [من النتائج]؟ وهل من الممكن أن يحل هذا المذهب الواقعي الرخيص مكان المذهب المثالي الذي ظل، حتى الآن، غذاء للحياة الروحية الإنسانية، إما في صورته الدينية وإما في صورته المثالية، والذي أوحى إليها بكل ما أنتجت من عظائم الأمور ومنها نفس هذا العلم، الذي يزعم بعضهم الاحتماء باسمه للتحرر من ذلك المذهب المثالي؟

إن لهذه الاعتبارات العاطفية تأثيرًا قويًّا في النفس. أضف إلى هذا أنه لا يمكن دحضها نظرًا لأنها اعتبارات عاطفية(157). وإن أفضل الحجج التي ينصت إليها الإنسان عن طيب خاطر لا تزعزع أركانها إلا للحظة عابرة. ومن العسير في هذه المسائل أن يتغلب المرء بأسباب منطقية على عقيدة شديدة الغور في النفس وعزيزة عليها. لكنها تتقهقر شيئًا فشيئًا تحت تأثير الظواهر. إن هذا السؤال وهو: «هل يمكن أن نوفق بين نبل الحياة الإنسانية وبين الفكرة العلمية عن الطبيعة الاجتماعية أو الأخلاقية؟»، يشبه سؤالًا آخر شبهًا قويًّا وهو: «أمن الممكن أن يكون

الملحد رجلًا شريفًا؟». لقد ذهب بعض الفلاسفة إلى الرد بالإيجاب. ولكن لم يكن جواب الغالبية الكبرى من معاصريهم إلا جوابًا سلبيًّا، لأن الصلة بين العقيدة الدينية والأخلاق كانت وثيقة جدًّا في نظرهم، وبخاصة لوجود عاطفة واحدة كانت تمزج بين هذين الأمرين مزجًا شديدًا. أضف إلى هذا أن تلك الغالبية كانت تنظر بعين السخط إلى كل من يخالفها في الإجابة، وكانت تشعر باستعدادها لرميه بالفسق، ولو لم يكن ملحدًا. واليوم لا يثير إنسان ما هذه المشكلة. وليس هناك من يفكر اليوم في أن العلاقة بين الإيمان بالعقائد الدينية وبين القيمة الخُلقية لإنسان ما أقل قوة مما كان يتخيلها الناس فيما مضى. أما المؤمنون فيكتفون بالقول بأنه ما كان أجدر غير المؤمنين من الشرفاء بأن يكونوا مؤمنين أيضًا. فما السبب في هذا الانقلاب الكبير؟ لقد كان من الواجب أن يسلم المرء ببداهة الظواهر، وأن يقلع عن تأكيد رأيٍ تكذِّبه الأمثلة الواضحة التي يراها كل يوم.

157) إنها ليست باعتبارات عاطفية، كما يظن «بريل». فإن للعلم مُثُله العليا، وهو يقوم في عنصره الجوهري على الخيال، لأن الفروض هي التي ترتفع بالعالم عن مستوى الظواهر المبعثرة، وهي التي تقوده إلى الكشف عن القوانين. (المترجم)

وبالمثل ليس هناك أمل كبير في حل المشكلة التي يثيرها «تطور العلوم الأخلاقية» بتبادل الحجج بين هؤلاء الذين يؤكدون أن نبل الحياة الإنسانية سيبقى بعد هذا التطور، وهؤلاء الذين ينكرون بقاءه. فالزمن وحده هو الذي سيرينا إذا ما كانت المعتقدات والعواطف المنتشرة في أنحاء العالم لا تعرض علينا بعض العناصر المتفرقة، بحسب الحقيقة، كما لو كانت مرتبطة فيما بينها على نحو لا يمكن معه فصل بعضها عن بعض.

وفيما عدا هذا فهل من الأكيد أن نظريتنا هذه تتنافى مع كل مذهب مثالي، وأنها تقطع الصلة بينها وبين كل ما احتوى عليه ماضي الإنسانية من عظائم الأمور وجليلها، وأنها تطالب، على هذا النحو، بتضحية لن ترتضيها الإنسانية مطلقًا؟ إن «المثالية» مصطلح يستخدمه الفلاسفة في عدة معانٍ. وبديهي جدًّا أن المرء لا يريد استخدامه هنا لكي يدل به فحسب على العملية العقلية الإنسانية التي ترى أن المعاني أقرب إلى الحقيقة من الإحساسات، وأن القوانين أقرب إلى الحقيقة من الظواهر، بل يريد به على وجه الخصوص احتقار المنفعة الخاصة المباشرة الحسية عند مقارنتها بغايات أخرى أسمى مرتبة وأكثر نقاء وأتم ما يكون تجرُّدًا عن الهوى.(158)

158) وهل هناك مانع من أن ينطبق ذلك على العلم أيضًا؟ سنرى كيف يضطر المؤلف إلى التسليم بذلك في نهاية الفصل.

وإذن يجب ألَّا تكون الألفاظ سببًا في خداعنا، وأن نأخذ حذرنا. فلربما لم يكن المدافعون عن المثالية مثاليين حقيقيين دائمًا، كما أنه ليس من الضروري دائمًا أن يكون ذوو الورع متدينين حقيقة، وأن يكون «الوطنيون» هم هؤلاء الذين يفهمون الواجب نحو الوطن خيرًا من غيرهم. وقد يتفق في الواقع ألَّا يكون حماة «المثال الأعلى» إلا دعائم للمجتمع على حد تعبير «إبْسِنْ». فالمثال الخُلقي الأعلى الذي يحتل مكانًا رسميًّا -إذا صح هذا التعبير- في النطاق العام للآراء الفلسفية في عصر معين قطعة من مذهبه العقلي والاجتماعي. ومن صالح هذا المذهب بأسره أن يحتفظ بهذا المثال الأعلى. وهكذا، فمن سخرية الزمن أنه يتفق، في الواقع، أن تدافع المصالح المادية الحقيقية عن أنقى المذاهب المثالية وأسماها بحسب الظاهر، لأنها تجد في حماية هذا المذهب نفعًا لها. أليس المثاليون الحقيقيون، في نفس هذه اللحظة، هم هؤلاء الذين يرفضون استخدام الألفاظ من طرف اللسان للتعبير عن عقيدة لا يؤمنون بها، ولا تهدف إلا إلى الاحتفاظ بالأمور الاجتماعية على ما هي عليه[159]؟ أوليس أول الشروط وأكثرها ضرورة في موقف المثالي أن يكون مخلصًا تمامًا، وأن يحترم الحقيقة احترامًا مطلقًا لا يتميز في الواقع عن احترام الإنسان لنفسه، أو عن احترامه للعقل الإنساني؟ وإذا ارتضى الإنسان ضمنًا هذا الحل الوسط، بأن انتهى إلى تأكيد أنه ما زال يعتقد رأيًا لا يعتقده بحسب الحقيقة، فكيف له أن يرفض مثل هذا النوع من التساهل عندما تحفزه إلى ذلك مصالح ليست أقل إلحاحًا أو أقل أهمية؟ وهكذا ينحط المرء، شيئًا فشيئًا، حتى يدافع بأسباب مغرضة، يشعر بها شعورًا قويًّا أو ضعيفًا، عن مجموعة من الآراء التقليدية التي لا يستطيع التأكد من أنها حقيقية. وليس هناك ما هو أشد مضادة للمثالية [من هذا المسلك].

[159] هذا يصور اتجاهًا أوروبيًّا قويًّا حيث يتمثل النفاق الديني في الطبقة المثقفة وفي الطبقة «البرجوازية». (المترجم)

وعلى خلاف ذلك ليس هناك ما هو أشد مطابقة للمثالية من البحث العلمي -الجدير بهذا الاسم- عن الحقيقة، ولو كان ذلك في المسائل الأخلاقية والاجتماعية، ومن دون فكرة مبيتة عن النتائج التي قد تفضي إليها الحقائق التي يكشف عنها. وإذا لم نتحدث عن الإخلاص للإنسانية- ذلك الإخلاص الذي يهب الحياة لمجهود ربما لن يشهد العالِم نفسه تطبيقاته العملية- فلربما كان البحث العلمي الذي يوجه بأسره للسعي وراء الحقيقة، وبصرف النظر عن كل شيء سواها، أكمل صورة من صور المجهود غير المغرض. إن الدفاع عن نظرية مثالية -لأنها مثالية ولأنه يحسن الدفاع عن النظريات المثالية لتحقيق مصلحة أخلاقية واجتماعية سامية- عزيمة تعتمد

على أساس عاطفة طيبة. ولكنا نرى أن هذه العزيمة تعتمد أيضًا على اعتبارات نفعية. وربما قامت هذه الاعتبارات على أسس فاسدة، إذ من يدري أن هذه الاعتبارات ستكون مجدية دائمًا من الوجهة الاجتماعية؟ ومن الأكيد أن هذه الاعتبارات ليست مثالية. إن خليفة كبار المثاليين القدماء ليس ذلك الذي يصر على تعضيد آراء ميتافيزيقية أو أخلاقية غير علمية لا يمكن الدفاع عنها، بل هو العالم الذي يدرس الحقيقة الطبيعية أو الأخلاقية، وقد زُوِّد بحماس هؤلاء المثاليين في إيمانهم بالعقل وتعطشهم إلى الحقيقة.

الفصل السادس

السوابق التاريخية لعلم العادات الخلقية

-1-

الحالة الراهنة لعلم العادات الخلقية - المؤثرات الرئيسية التي تساعد على الاحتفاظ «بالعلوم الأخلاقية» القديمة: تقاليد دينية، غلبة الثقافية الأدبية - الأخلاقيون، الصفات العامة لأوصافهم ولضروب تحليلهم. لما كانوا أكثر شبهًا بالفنان منهم بالعالم، ولما كانوا منصرفين إلى الوصف والإصلاح، كانوا أقل تذوقًا للبحث النظري.

بناء على ملاحظة صادقة جدًّا «لأوجست كونت»، لا يلمح الناس بصفة عامة الانقلابات الكبرى في المناهج إلا عندما تكون على وشك الانتهاء. أما بدايتها فغير محسوسة، لأن معظم المفكرين يفضِّلون الاستمرار في اتباع الطريق التقليدي، وعلى وجه الخصوص لأن أحدًا لا يتكهن بالأهمية المستقبلة التي ستكتسبها بعض الأساليب التي بدأ بعض الناس في استخدامها، بل ربما لم يتكهن بها هؤلاء الذين ابتكروا هذه الأساليب. وعندما ينشب الصراع بين المناهج القديمة التي تشعر أنها مهددة بالخطر وبين المناهج الجديدة التي تصبو إلى احتلال مكانها، فليس هناك مجال للشك في نتيجة هذا الصراع. وسيكون القتال طويلًا أو عنيفًا إلى حد كبير أو قليل. ولكن نفس التطور الذي جعل ظهور المناهج الجديدة وتقدمها أمرًا محتومًا، لأنها أكثر مطابقة للظواهر وأقرب إلى روح العلم، يؤدي حتمًا إلى اختفاء المناهج القديمة «بسبب انهيار أسسها». وذلك مظهر من مظاهر الصراع الطبيعي الذي يتم في تاريخ العلوم.

وإذا كانت ملاحظة «كونت» تنطبق على الأخلاق (من حيث إنها علم)، فإنه ينبغي لنا أن نجد أنفسنا وجهًا لوجه مع تطور أوشك على الانتهاء. فقد مضى زمن طويل منذ أحس الناس الحاجة إلى تغيير المنهج، بل لقد وصف بعضهم هذا التغيير. وإذا نحن لم نعد إلى الوراء حتى «هوبز» الذي فكر تفكيرًا واضحًا في منهج للعلم الاجتماعي شبيه بمنهج علم الطبيعة، والذي حاول محاولة جديرة بالإعجاب لتحقيق هذا المنهج، وجدنا -في أثناء القرن الثامن عشر، وبخاصة لدى «سان سيمون» وأتباعه فيما بعد- أن الباحثين كانوا ينظرون إلى السياسة والأخلاق على أنهما علمان يعتمدان على الملاحظة. وقد وضع «كونت» أسس علم الاجتماع. وأخيرًا شهدت السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ظهور بحوث علم الاجتماع الوضعي، تلك البحوث التي يبدو أنها

تسمح لنا بأن نقول بأن الثورة قد انتهت، وبأن الصراع بين المناهج بلغ غايته، وأصبح العلم لا يحسب حسابًا، بعد الآن، إلا للبحوث التي تتبع الطريقة الاجتماعية الجديرة بهذا الاسم.

وحقيقة إذا كانت تلك النتيجة قد أصبحت أمرًا مقررًا فإنه لم يعترف بها على سبيل الإجماع، ولم تتقدم الأمور إلى الحد الذي يبدو أنها قد تقدمت إليه. فإذا كان الأمر بصدد العلوم الرياضية وجدنا أن تطور منهجها يتبع خطًّا بيانيًّا بسيطًا إلى حد ما. وهكذا يتحقق صدق ملاحظة «كونت». لكن الأمر مختلف جدًّا فيما يتعلق بالسياسة والأخلاق، إذ لم يبدأ الناس يقررون التفرقة فيهما بين «النظرية» و«التطبيق العلمي» إلا منذ عهد قريب جدًّا. ولقد رأينا أن هذه التفرقة تلقى مقاومة شديدة العنف. وبالمثل ظل الناس، مدة طويلة من الزمن، ينظرون إلى النظريات التي أشرنا إليها منذ قليل نظرة خاصة لا تدل على الرضا. وقد قاسى «هوبز» وأصحاب دائرة المعارف الآثار السيئة التي ترتبت على مقاومة الآراء والمناهج التقليدية. وكثيرًا ما كان للتاريخ نفسه نصيب في هذا الحكم القائم على الهوى. مثال ذلك أنه قد قُضي بفساد فلسفة «هوبز» الاجتماعية، طوال قرنين من الزمان، من دون أن توضع موضع الدراسة. وفي الجملة تتدخل هنا عناصر غير علمية بسبب النتائج التي يبدو أن تغيير المنهج يفضي إليها لا محالة. وإنا لنتعرف في هذه المقاومة العنيفة المستمرة، التي يلقاها تغيير المنهج، على رد الفعل الذي سرعان ما يحدث عندما تعتقد العادات والمعتقدات والتقاليد الاجتماعية، في مجتمع ما، أنها مهددة بالخطر. ويجب بطبيعة الأمر أن تعبر هذه المقاومة عن نفسها في مجال الأفكار أيضًا. ومعنى هذا أنه من الممكن أن ينكر الناس، في أثناء مدة طويلة من الزمن، الفكرة العلمية القائلة بوجود حقيقة اجتماعية شبيهة بالحقيقة الطبيعية، وإن كانوا يعترفون بها من جهة المبدأ. وفي كل ما يمس الناحية الأخلاقية العملية يظل الناس يعملون، بل يفكرون طبقًا للآراء التقليدية. ويستمر ذلك مدة من الزمن حتى بعد أن يسود بينهم الاعتقاد أنهم قد استعاضوا عنها بآراء جديدة.

وهذا هو ما نشهده في وقتنا الحاضر. فلقد أصبحت فكرة علم الاجتماع «الوضعي» واضحة وضوحًا كافيًا، ولم تظل، حتى الآن، فكرة مجردة، بل دخلت في مرحلة التحقيق (علم اجتماع اقتصادي، علم اجتماع ديني، علم اجتماع قضائي، علم أشكال المجتمع [المورفولوجيا])، ومع ذلك فما زالت هذه الفكرة تتأرجح في عقول عدد كبير من الناس، حتى لدى هؤلاء الذين يعتقدون أنهم مفكرون أحرار. ويرجع تأرجحها إلى مقاومة الفكرة القديمة عن العلوم الأخلاقية(160).

وهكذا يوجد عدد كبير من الفلاسفة -أو بعبارة أدق من أساتذة الفلسفة- الذين يشعرون بميل نحو علم الاجتماع مدفوعين إلى ذلك بعاطفة قوية صادقة، فيسلمون بالآراء الرئيسية فيه. ومع ذلك يستمرون في تدريس الأخلاق طبقًا للمناهج التقليدية. ويبدو أنهم لا يجدون في مسلكهم هذا أي شيء يدعو إلى الاضطراب. ولا يلمحون أنه ينبغي لهم أن يختاروا بين هذين الأمرين. فإذا كان هذا الخلط لا يخدش العقول التي ألفت تحليل المعاني، والتي خصصت نفسها للتفكير الفلسفي، بحكم المهنة، فسيستمر هذا الخلط، من باب أولى، لدى الجمهور المثقف الذي لا يدرس الأمور الأخلاقية أو الاجتماعية دراسة خاصة. ونظرًا لظهور هذا الخلط لدى هؤلاء بشكل أعم فسيكون القضاء عليه بطبيعة الحال أشد عسرًا. ولو سلم هذا الجمهور مبدئيًّا بإمكان وجود علم موضوعي ووضعي لدراسة الحقيقة الاجتماعية، فسيظل هذا العلم إلى حد ما تعبيرًا لفظيًّا محضًا. وما زالت البحوث الاجتماعية الجديرة بهذا الاسم قريبة العهد، ومجهولة لدى عدد كبير من الناس. ولم تألف العقول بعد هذا العلم الجديد. وقد كان من الواجب أن توجد عدة عوامل تؤثر جميعًا باطراد في اتجاه واحد، حتى يتخذ الناس الموقف الذي يتطلبه هذا العلم. ولا ريب في أن التقدم العام للروح العلمية سيؤثر في النهاية تأثيرًا لا يمكن مقاومته، ولكنه بطيء ولا يؤثر في مبدأ الأمر إلا في عدد قليل من الأشخاص.

(160) لم تحقق البحوث الاجتماعية الأخيرة آمال «ليفي بريل» في هذه الناحية، لأن الاتجاهات الراهنة في علم الاجتماع أخذت تعترف بأن العلوم الأخلاقية ذات طبيعة خاصة تميزها عن العلوم الطبيعية، وأنه لا يمكن إغفال العناصر الفردية والإرادية. (المترجم).

وعلى العكس من ذلك، كم من عوامل تساهم في تشبث العقول بالموقف المضاد! ولن نأخذ في تعداد هذه العوامل جميعها. ففي هذا الاتجاه تؤثر قوة العادات التقليدية التي تزداد إلحاحًا في البقاء كلما امتدت أصولها إلى الماضي السحيق في البعد. ومن هذه العوامل ضغط التربية والتعليم اللذين يزوِّد بهما الأطفال في المدارس. ولندع جانبًا فكرة الأمور الأخلاقية التي ينقشها كتاب تعاليم المسيحية في أذهان الأطفال في نفس الوقت الذي يمدهم فيه بالعقيدة الدينية. ويرتبط مصير تلك الفكرة عادة بمصير هذه العقيدة. فيحتفظ المرء بالأولى ويتركها لنفس الأسباب التي تدعوه إلى الاحتفاظ أو إلى ترك الثانية. ومع هذا يبقى لدى هؤلاء الذين يفقدون عقيدتهم في وقت ما نفور غامض وغريزي تقريبًا من تصور «الطبيعة» الأخلاقية كما لو كانت شبيهة بالطبيعة المادية. فتبقى لديهم عاطفة «غيبية» بعد اختفاء عقيدتهم، لكي تحمي شبحها. ولكن الثقافة الأدبية التي تلقَّن للأطفال، والقراءة المستمرة للشعراء والمؤرخين والخطباء والوعاظ،

هما اللتان تعدَّانهم بصفة خاصة أقل إعداد ممكن لقبول وجهة نظر عالم الاجتماع من دون مشقة. وتترك هذه التربية في نفوسهم أثرًا يزداد عمقًا كلما ارتفعت القيمة الجمالية لإنتاج الكُتاب القدماء. وهي جديرة بالاسم الذي أطلق عليها وهي «إنسانيات». وهي تتضمن فكرة عن الإنسان -وعن الحقيقة الاجتماعية بصفة عامة- تتفق أتم اتفاق مع تفكير الأخلاقي (هذا إلى أنها من إنتاجه). لكن العالم لا يستطيع استخدام هذه الفكرة. ومن ناحية أخرى فمن النادر أن يألف معظم المثقفين فهم طريقة العلوم المادية والطبيعية، وأن يدركوا دلالتها، وهي العلوم التي درست لهم مبادئها. ولذا فقد اكتسبوا عادات تحول دونهم ودون قبول الفكرة القائلة بوجود علم موضوعي لدراسة الحقيقة الاجتماعية، ودون الاعتياد على منهجه. وهذا هو السبب في نشأة الحيرة والمقاومة وفي العداوة التي يلقاها هذا العلم أحيانًا. فهو يثير الدهشة البالغة، بل قد يخدش العقول التي ألفت منذ عهد قريب أن تتلقى فكرتها عن الأمور الإنسانية من الأخلاقيين. ونحن نعلم أن طريقة الأخلاقيين تنحصر في ملاحظتهم لأنفسهم وللآخرين ملاحظة دقيقة، فيحللون بتفكيرهم بواعث أفعالنا ودوافعها، تلك البواعث والدوافع الصريحة أو الخفية إن قليلًا أو كثيرًا، كما يحللون ضروب السفسطة والحيل التي يتطلبها حبنا لذاتنا، والأفعال الغريزية الاندفاعية ومختلف ضروب التنكر العديدة التي يتشكل بها الرياء الفردي أو الاجتماعي، وتأثير السن أو الجنس أو المرض في الطباع وفي أساليب السلوك، ونشأة العادات واستمرارها والتضامن الخلقي، وضروب النزاع التي تنشأ بسبب الأثرة، [كما يحللون] بصفة عامة كيف تؤثر الأهواء. فشعار الأخلاقيين هو ذلك البيت الشهير الذي قاله بوب:

الإنسان هو الدراسة الخاصة للنوع الإنساني(161)

161) The proper Study of mankind is man.

لكنهم يفهمون هذه الدراسة فهمًا خاصًا. أما الفلسفة النظرية التي تتوق مثلهم إلى معرفة الإنسان فتعتقد أنها لا تستطيع إدراك هذه الغاية إلا إذا عرضت، في الوقت نفسه، لأكبر المشكلات خطرًا (وهي التي تتعلق بالعالم وبالله)، والتي يتوقف حلها على حل المسائل التي يفحصونها. وفي الأقل لم يشغل الأخلاقيون أنفسهم، إلى هذا الحد، بالعناية بتنظيم فكرتهم. وهم، في الأعم الأغلب، قليلو الشغف بالاطلاع على المنطق والميتافيزيقا. فالإنسان الذي يحيا ويعمل هو الذي يثير اهتمامهم المباشر من جهة علاقاته بهؤلاء الذين يحيطون به، ومن جهة موقفه من ضميره، وهو الإنسان الذي يتنازعه الواجب والمنفعة، والذي يسعى وراء السعادة، ولا ييأس

من سعيه هذا أبدًا، والذي يرتكب الأخطاء فيتبلد ضميره أو يندم، والذي يستطيع فعل الخير أو الشر وفقًا لاستعداده الخاص ولعاداته، وتبعًا للظروف بصفة خاصة. ولا ريب في أن هذه الدراسة تتطلب عقلًا مرهفًا، لكن ليس بالضروري أن تتطلب تفكيرًا رياضيًّا.

ولما كان للإنسان الذي يعيش في مجتمع مصلحة كبرى في أن يكوِّن لنفسه فكرة، ولو تقريبية، عن الحياة الأخلاقية للأعضاء الآخرين في مجتمعه، فإننا نستطيع أن نؤكد، في غير جرأة، أن أقدم العصور قد عرفت الأخلاقيين، وذلك طبعًا إذا نظرنا إلى كلمة «أخلاقيين» هذه بمعناها الواسع. وكما أن الطب يرجع إلى أقدم العصور باعتباره فنًّا، وإن كان حديث العهد باعتباره علمًا؛ كذلك كان من الواجب أن يتجه التفكير النظري إلى دراسة الحقيقة الأخلاقية بمجرد أن تصبح لحرية الفرد في التصرف أهمية ما في الحياة الاجتماعية، وإن لم يكن التفكير العلمي الخاص بهذه الحقيقة إلا وليد الأمس. وكان من الضروري أن يلاحظ رؤساء الجماعات والكهنة والشيوخ والملوك والسحرة -وبخاصة هؤلاء الذين كانوا فوق المستوى العادي- ما يحدثونه من تأثير لدى المحيطين بهم عندما يتخذون أسلوبًا خاصًّا في الكلام والسلوك في ظروف معينة. ولا شك في أنهم كانوا يعجزون عن التعبير، ولو تعبيرًا ساذجًا، عن الملاحظات والقواعد التي كانوا يعتمدون عليها في الناحية العملية. ومع هذا فإنهم كانوا يسلكون مسلكًا لا يمكن إلا أن يكون نتيجة لهذه الملاحظات والقواعد، في كل حالة من الحالات التي لم تنص فيها التقاليد على هذا المسلك. واليوم ما زالت تحدث مثل هذه الظواهر في مختلف درجات النظام الاجتماعي. فابتداء من رجل السياسة (الذي يعلم كيف يدير هيئة حاكمة، وكيف يتجه بها إلى إصدار القرارات التي تتفق مع أغراضه) إلى سياسي القرية (الذي يسيطر على أمور بلدته إما بطريقة رسمية وإما بطريقة خفية)، نجد أن السبب في بروز بعض الأفراد لا يرجع فقط إلى الذكاء الثاقب والشخصية القوية اللذين يوجدان في نفس المستوى، أو في مستوى أعلى من ذلك، لدى بعض الآخرين. فهؤلاء [الممتازون] يعلمون كيف يؤثرون في الناس، وهم يعلمون ذلك لأنهم يعرفون الناس. وليس علمهم علمًا يمكن التعبير عنه وإطلاع الآخرين عليه بعبارات صريحة، لكنهم يتنبأون، على نحو يكاد يكون أكيدًا، بالنتائج القريبة أو البعيدة التي ستترتب على بعض الألفاظ، أو على أحد الأفعال، أو على انتهاك حرمة التقاليد المرعية، ثم يكيفون سلوكهم بناء على هذا التنبؤ. فهم «أخلاقيون» بالغريزة. وهم قوم شحذتهم التجارب. ولو شئنا قلنا إنهم يدركون «منطق العواطف» الذي يتحدث عنه «كونت» إدراكًا دقيقًا لا يجاريهم فيه الآخرون. وليس من

الممكن التعبير عن هذا المنطق بالمصطلحات التحليلية التي توجد في لغتنا. وهو منطق قوي جدًّا لدى الحيوان، ولدى الإنسان أيضًا(162). وربما وُجد في المجتمعات البدائية أخلاقيون عباقرة، وقد نعجز عن تخيل جِدتهم وأصالتهم. والسبب في ذلك، على وجه الدقة، هو أننا نعرف الأمور الأخلاقية معرفة صريحة وتحليلية كانت تنقصهم. كذلك لما كنا نستخدم الكتابة والكتب فإنا نجد عسرًا شديدًا في فهم حقيقة العقلية الممتازة في المجتمعات التي كانت لا توجد فيها سوى المعلومات التي تُنقل شفاهًا. وربما قال بعضهم: إن هذا فرض أجوف، لأن هؤلاء الأخلاقيين البدائيين لم يتركوا وراءهم شيئًا ما، وذلك على فرض أنهم وجدوا، [ولكنا نقول]: إن نشاطهم الاجتماعي ترك أثرًا في الأقل. ومن يدري! فلربما كان هذا الأثر لا يزال موجودًا، حتى الآن، في بعض التقاليد التي لا نعلم عن أصلها شيئًا.

(162) انظر فلسفة «أوجست كونت»، الترجمة العربية، صفحة 221 وما بعدها. (المترجم)

وإذا وجب أن يكون الأخلاقيون في تلك الأزمنة البعيدة رجالًا عمليين، فإن الأخلاقيين في العصور المتحضرة -وبخاصة في عصور الأدب- هم بالأحرى أشد قربًا من الفنانين. وليس ثمة حاجة إلى البرهنة على ذلك في [فرنسا وهي] موطن «مونتني»، و«باسكال»، و«لارشفوكو»، و«لابروبير»، و«بوردالو»، و«دي فوفنارج»(163)، وآخرين كثيرين. ومن الممكن أن يفضي بنا تاريخ الآداب القديمة والآداب الحديثة إلى نفس النتيجة. وإن معرفتنا للإنسان التي ندين بها للأخلاقيين تكون دائمًا بعيدة الغور وعظيمة الدلالة والأصالة كلما كانت موهبة الكُتَّاب أشد ظهورًا. وليس من محض الصدفة أن الأخلاقيين الضعفاء في الناحية الأدبية هم كذلك في تصوير الأخلاق، وأن كبار الفنانين في الأدب هم، في الوقت نفسه، أكثر الأخلاقيين عمقًا. وكما أن الرسامين يتدرَّجون بنا حتى نرى «القيم»، وحتى نشعر بها وبتضاد الألوان وبطريقة توزيع الضوء، وهي تلك الأمور التي لا تلحظها العين غير المدرَّبة؛ كذلك يرشدنا الأخلاقيون، حقيقة، إلى ملاحظة أنفسنا وملاحظة الآخرين، حتى نقف على الفروق الدقيقة بين العواطف والأهواء. وما كان لنا أن نرى هذه الفروق لو لم يصفها لنا هؤلاء، أو لما شعرنا بها إلا شعورًا غامضًا. ولكن عندما يبينون لنا ما يرون فإنا لا نستطيع إلا أن نراه معهم. وحقيقة ليس هؤلاء الأخلاقيون مشرِّحين بمعنى الكلمة، لأنهم مهما تعمقوا في التحليل فإنهم لا يستخدمونه استخدام المبضع أو الميكروسكوب، ولا يستطيعون أن يتجاوزوا حد الملاحظة الوصفية. وليسوا برسامين، لأنهم لا

يبتكرون، ولأن إنتاجهم يحتفظ دائمًا بطابع عام مجرد. وإذا نظرنا إلى الأمر في جملته وجدنا أنهم أشد قربًا إلى رجل الفن منهم إلى العالم.

163) Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère Bourd- aloue, de Vauvenargue.

ولا قيمة «لمعرفة طبيعة الإنسان» التي يكتسبها الأخلاقي إلا باعتبار العمق ودقة التحليل والموهبة الخاصة في الملاحظة لدى من يزاولون مثل هذا الفن. وهذه المعرفة شبيهة بعلم النفس الذي يعتمد على التأمل الباطني. وهناك صلات قوية بينها وبينه (فليس كل عالم نفس أخلاقيًّا، ولكن كل أخلاقي عالم نفس في الأقل). وليس ثمة ما يؤكد لنا أن العصر الحاضر، أو القرون المستقبلة، ستنتج أخلاقيين تفوق مواهبهم في هذا الصدد مواهب الأخلاقيين في الزمن الماضي. وليس ثمة ما يؤكد لنا أن مجموعة الشروط التي تلائم هذا النحو من النظر خير ملاءمة لم توجد في عصر سابق، وأن الناس لم يصلوا إلى الحد الذي يمكن الوصول إليه بهذه الوسيلة. وفي الجملة، يبدو التقدم هنا مشكوكًا فيه إلى أكبر حد، مع أنه شديد الظهور في العلوم. ويرى بعض المفكرين الممتازين أن الأخلاقيين القدماء كانوا في الأقل مساوين للأخلاقيين المحدثين، وأنه من العسير الحصول على من يفضلهم. فلنعترف، من دون أن نثير النزاع بين القدامى والمحدثين، بأنه من العسير أن يفوق الأخلاقيون في المستقبل الأخلاقيين في العصر القديم والعصر الحديث. إن «الإنتاج الأخلاقي» نوع كاد يختفي في عصرنا الحاضر، في الأقل. وقد احتلت المسرحيات الأخلاقية والقصة مكانه.

لقد كان الأخلاقي يضع نصب عينيه «معرفة الإنسان» بصفة عامة. لكنه في الواقع كان لا يكاد يدرس سوى الإنسان في عصره وفي وطنه. ومما لا جدال فيه أنه كان يفرِّق، ما استطاع، بين الصفات العرضية الإقليمية وبين الصفات العميقة العالمية. فإذا كان الأمر بصدد الأهواء، كالحب والغيرة والخوف وحنان الأمومة، فإنه ينتهي بطريقة التحليل إلى تحديد السمات التي توجد على نمط واحد في جميع الأقطار. وحينئذ تكون هذه السمات موضوعات عامة. ومتى أصبحت الملاحظة أكثر دقة وإحكامًا انتهت لا محالة إلى الإنسان الذي ينتمي إلى حضارة معينة، والذي يحيا في جو خاص، ويتشبع بعقائد خاصة، ويحترم تقاليد خاصة، وبالاختصار إلى الإنسان الذي طبعه المجتمع الذي يعيش فيه بطابعه الخاص. وإن «تيسيديد» و«إريبيد» و«أفلاطون» و«أرسطو» و«أبيقور»(164) وكثيرًا من الملاحظين الآخرين الذين كانوا مرهفي الحس وثاقبي الحدس لم يستطيعوا -على وجه التقريب- أن يذكروا لنا شيئًا عن الأمم المتبربرة التي كانت تحيط

بهم، والتي كانوا على اتصال دائم بها. أضف إلى هذا أنهم وصفوا لنا عقلية الرجل الحر وأخلاقه داخل المدينة الإغريقية وصفًا جديرًا بالإعجاب. لكنهم لم يتركوا إلا شيئًا ضئيلًا عن أخلاق المرأة، متزوجة أو غير متزوجة، وعن الرقيق. ويطلعنا «أفلاطون» على الحجج التي تبرر المحبة بين الرجال. ولكنه لا يكاد يتحدث عن الحب الذي كثيرًا ما شغل الأخلاقيين المحدثين. ولا نستطيع إلا أن نعجب عندما نستمع إلى شخصية، في إحدى القصص المسرحية الإغريقية، تفسر لنا أن فقد الزوج ليس أمرًا يستحيل تعويضه، في حين أن الأخ الذي يموت لا يُعوَّض. إن الأخلاقي الحديث ليظل مضطربًا باتجاه هذا التفكير، فيجب أن يهب عالم الاجتماع لنجدته، وأن يبين له أن هذه الفكرة ذات المظهر الغريب توجد في حضارات أخرى.

164) Thucydide, Euripide, Platon, Aristote, Epicure.

وفي الجملة كلما كان الأخلاقي مرهفًا جمَّ المواهب استطاع أن يؤلف، في وصفه للإنسان، بين العناصر المحلية الخاصة وبين العناصر الأشد عمومًا بل العالمية تأليفًا قويًّا، أو نقول بعبارة أدق: إن هذه العناصر المختلفة تمتزج امتزاجًا شديدًا في وصفه. وبالمثل، إذا وقفنا أمام لوحة من صنع «رمبرانت»(165) شعرنا، في الوقت نفسه، بما تعبر عنه من صفات إنسانية بعيدة الغور، ومن صفات فردية لا يمكن أن تتحقق إلا في شخص واحد، من دون أن نكون قادرين على التفرقة بين هذين النوعين من الصفات. وعندما ينتمي الأخلاقي إلى المجتمع الذي نعيش فيه، فيستمد منه الموضوعات التي يلاحظها، لا نفكر في القيام بهذه التفرقة، لأننا نميل بطبيعتنا إلى اعتقاد أن الصفات المميزة لنا هي جميعها صفات إنسانية في جوهرها. ولكنا نفرِّق تفرقة جيدة بين هذين الأمرين لدى الأخلاقي الأجنبي. فيكاد يبدو لنا «باسكال» و«لابروبير» إنسانيين بمعنى الكلمة، ولا نلحظ إلى أي حد وصف كل منهما الفرنسي في القرن السابع عشر، أو في عصرنا الحالي. وعلى عكس ذلك إذا قرأنا «كونفشيوس» و«منشيوس» وجدنا أنهما إنسانيان في المرتبة الثانية، وأنهما صينيان بصفة خاصة.

165) Rembrandt.

وأخيرًا، يهتم الأخلاقي دائمًا بالناحية العملية قبل كل شيء. وهو بهذا الاهتمام أشد قربًا إلى رجل الفن منه إلى العالم. ولا ريب في أن العالم يعرض جانبًا عن التطبيقات العملية لكشوفه، لكن قد يتفق أن تكون الحاجات الصناعية الراهنة هي التي تملي عليه المشكلات (وبخاصة في بعض العلوم مثل علم الكيمياء). ومع ذلك لم تستطع علوم الطبيعة أن تنهض على ساقيها، وأن تنمو

إلا بفضل التفرقة التي لوحظت بعناية بين الباحث النظري، الذي يواصل البحث لمعرفة الظواهر والقوانين، وبين الباحث العملي الذي يستخدم هذه المعرفة بعد تحصيلها. وعلى خلاف ذلك لا يفصل الأخلاقي المصلحة النظرية عن المصلحة العملية. فمهما يكن من أمر اللذة التي يجدها في التحليل والوصف، فإن لديه فكرة مبيتة يريد بها التوجيه والإصلاح؛ اللهم إذا كان من الهواة بمعنى الكلمة. فسواء أكان مُرًّا أم متسامحًا في نقده، وسواء أكان عطوفًا أم لاذعًا، تبعًا لما تمليه عليه طبيعة تفكيره ومواهبه، فإنه يقابل دائمًا مقابلة صريحة، إن قليلًا أو كثيرًا، بين الإنسان كما يوجد بحسب الواقع وبين الإنسان حسبما ينبغي أن يكون عليه. أما الوعاظ فلا يخفون قصدهم. ولكن الأخلاقيين الآخرين يشبهون هؤلاء الوعاظ، وإن اكتفوا في ذلك بالتلميح.

فباسم أي مبدأ يفعلون ذلك؟ ومن أين جاءهم هذا المثال الأعلى الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان، ذلك المثال الأعلى الذي يستخدمونه للحطِّ من شأن من يتجهون إليه بالخطاب أو لشحذ همته؟ إنهم يجدونه تامًّا بأكمله في ضميرهم، أو بعبارة أدق، في الضمير العام المعاصر لهم. ولما كان هذا الضمير يعبر عن نفسه بأوامر مطلقة فإنهم يرتضونه، من دون فحص، ولا يفكرون في نقده، ولا يتساءلون إذا ما كان متسقًا تمام الاتساق أم أنه موزَّع -على الرغم من اتساقه بحسب الظاهر- بين ميول لا يمكن التوفيق بينها. كذلك لا يشغلون أنفسهم بمعرفة ما إذا كان هذا الضمير يحتوي على عناصر من عصور مختلفة ومن مصادر شتى، وإذا ما كانت هذه العناصر قد امتزجت فيما بينها امتزاجًا قويًّا، إلى حد كبير أو قليل. وفي الجملة يسوِّي هؤلاء الأخلاقيون بين المثال الأخلاقي الأعلى في عهدهم وفي وطنهم وبين المثال الأعلى في ذاته. وهكذا يصبحون لسان حال الضمير الأخلاقي في عصرهم. فيعبرون عن آماله وهواجسه، ويسيرون على هديه عندما يجودون بالمدح أو يوجهون اللوم. وهذه وظيفة مفيدة من الوجهة الاجتماعية، بل قد تكون ضرورية كل الضرورة في بعض الظروف الخاصة. لكن ليس ثمة صلة بين هذه الوظيفة وبين وظيفة العالم. ولذا فسرعان ما يستحوذ الأخلاقي على أسماع عدد كبير من الناس، ولا يلقى المقاومة التي يثيرها الشيء الجديد بصفة عامة. فإذا كان عنيفًا أو غريبًا في تعبيره أثار حب الاطلاع. وإذا كان موهوبًا دفع الناس إلى قراءة ما يكتب. أما إذا كان معتدلًا وبارعًا كان حظه عظيمًا في إثارة إعجاب جميع هؤلاء الذين يستطيعون القيام بمجهود فكري ضئيل لمتابعته، والذين يجدون لديه آراءهم التي توجههم في حياتهم، وشواغلهم ومعتقداتهم.

وهكذا فمن الممكن أن يوجد لدى الأخلاقيين حس مرهف أشد ما يكون نفاذًا، إلى جانب عدم اكتراث يكاد يكون تامًّا فيما يمس النقد النظري. فهؤلاء الأخلاقيون «خبيرون بالناس». وهم يُشبِعون غريزة حب الاطلاع لديهم إشباعًا تامًّا عن طريق التحليل النفسي الداخلي المحض الذي يمدهم بهذه الخبرة. ولذلك يرى المرء أن إنتاجهم ثمين جدًّا في نظر المربي، وجدير بالاهتمام لدى جميع هؤلاء الذين قُدِّر لهم أن يقودوا الرجال، بصرف النظر عن القيمة الجمالية لهذا الإنتاج. فما دام العلم الذي يدرس الحقيقة الخلقية دراسة علمية بمعنى الكلمة لم يتقدم تقدمًا كافيًا، وما دام الفن العقلي لم يَقُم بعدُ على أساس هذا العلم، فسيساهم الأخلاقيون بنصيب لسدِّ النقص في كل منهما. وعلى هذا الاعتبار يمكن تشبيههم بالجراحين في الزمن الذي لم يكن علم الحياة بمعناه الصحيح قد وُجد فيه بعد. ومن الأكيد أنه قد وُجد في العصر القديم، وفي العصور الوسطى، أطباء وجراحون يجمعون بين النظريات الصبيانية الفاسدة، وبين مهارةٍ وبراعةٍ جديرتين بالإعجاب. ولقد كان علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء لديهم يدعوان إلى السخرية لعدم وجود منهج وأدوات، وبخاصة بسبب الآراء الوهمية والمذاهب التي كانوا يُبجِّلونها، والتي كانت تحجب عنهم حقيقة الأشياء. ولم يكن جهلهم، بل لم يكن علمهم الفاسد، حائلًا دون وجود نوع أكيد من المعرفة التجريبية. وكانوا يستطيعون أن يلاحظوا، وأن يقارنوا بين ملاحظتهم، وأن يتتبعوا سير الأعراض، بل كانوا يستطيعون أحيانًا أن يقرروا صنوفًا مختلفة من العلاج. ولما كانوا يعجزون بالتأكيد عن تبرير تدخلهم، وعن بيان السبب في تفضيلهم لعلاجٍ على آخر في إحدى الحالات المعينة، فكثيرًا ما كانوا يختارون أفضل علاج بسبب نوع من المهارة التي لا يمكن تحليلها، والتي كانت وليدة التجارب والانتباه. وربما لم يكن الالتجاء إلى طبيب كبير في ذلك العصر لعلاج مرض تافه أكثر خطرًا من الالتجاء إلى طبيب رديء في عصرنا الحالي.

وكذا الأمر لدى الأخلاقيين، إذ من الممكن جدًّا أن توجد أوهى العقائد والنظريات المتصلة بالحقيقة الاجتماعية، جنبًا إلى جنب، مع ذكاء جدير بالإعجاب في الخبرة العملية بالناس، ومع مهارة تثير الدهشة في توجيههم. أضف إلى ذلك أن دقة الوصف والنجاح العملي كثيرًا ما يكونان سببًا في إخفاء تفاهة المعرفة أو سخفها. فلو قلنا لأحد كبار الأطباء في القرن الثاني عشر، أو في القرن الثالث عشر، إنه لا يكاد يدري شيئًا عما يحدث في جسم الإنسان، ولا عن حالة الصحة ولا عن حالة المرض، وأنه يجب أن يتعلم كل شيء من جديد، وأن يتخلص من معلوماته السابقة لأظهر عدم اكتراثه من دون ريب. ولو زدنا إلحاحًا لأرجَعَنا إلى حالات الشفاء التي حققها. وتلك

حجة قاطعة في نظره، وفي نظر جميع معاصريه، وهي حجة لا يمكن دحضها. ومع ذلك فهي لا تبرهن على شيء البتة.

ولسنا في حاجة إلى الاستمرار في المقارنة بين الأخلاقيين والأطباء إلى النهاية، حتى نقرر أن موهبة تصوير العادات الأخلاقية والأهواء لدى الناس، والمهارة في الاستحواذ على أسماعهم وفي توجيههم، لا تتضمنان بالضرورة أن لدى الأخلاقي معرفة علمية بطبيعة الناس، بل من الممكن أن توجد هاتان الصفتان، جنبًا إلى جنب، مع عقيدة تسلِّم، من دون مناقشة، بتفسير أسطوري أو لاهوتي للطبيعة الإنسانية. فالأخلاقيون لا يجدون حرجًا ما في قبول الضمير الأخلاقي المعاصر لهم على ما هو عليه، بل لا يترددون في التسليم بالمبادئ التي ترتبط بهذا الضمير بصفة شعورية، إن قليلًا أو كثيرًا. فمهمتهم الكبرى هي الوصف أو التصحيح، وليست البحث عن المعرفة العلمية للحقيقة الاجتماعية، أو وضع أسس لفن عقلي لا تسمح الأخلاق العملية الراهنة بأن يشعر المرء بالحاجة إليه. ونقول في الجملة: إن «لحكمة» الأخلاقيين قيمتها. ولكن لما كان من المحقق أن الفائدة النظرية لا تشغل في هذه الحكمة إلا مكانًا ضئيلًا بجانب المكان الذي تشغله الفائدة الجمالية والعملية، فمن البديهي ألَّا تساعد حكمتهم هذه على نشأة علم «الطبيعة الأخلاقية». ولقد وُجدت بذور هذا العلم في مواطن أخرى.

-2-

إن علماء فقه اللغة وعلماء اللغات المقارنة هم السلف الحقيقي لعلم العادات الخلقية «الوضعي» - ومنهجهم منهج صارم دقيق - تقوم العلوم الاقتصادية وعلم النفس التجريبي بوظيفة مماثلة - تأثير النظريات القائلة بالتطور - الصراع الظاهري والصلة الحقيقية بين روح التفكير التاريخي وبين الطريقة التطورية في القرن الثامن عشر.

منذ عهد بعيد أخذ العلماء وذوو الاطلاع الواسع يدرسون، بتواضعٍ ومن دون ضجة، مجموعات خاصة من الظواهر الخُلقية. وقد اتَّبعوا في ذلك منهجًا دقيقًا وموضوعيًّا. وقد كان هؤلاء العلماء، في أول الأمر، من بين علماء فقه اللغة وعلماء اللغات المقارنة في عصر النهضة. ثم جاء بعدهم مؤسسو علم القواعد النحوية المقارنة وبعض العلوم الأخرى التي تتخذ اللغة موضوعًا لها. وقد ترك هؤلاء العلماء، عن قصد، كل ما يعد صدى لعلم النفس الغامض العام والأدبي المحض، وأعرضوا عن الأساليب الجدلية التي لا تُفضي إلا إلى نتائج ظنية. وهم يتميزون بنفس الخصائص المنطقية التي يتميز بها عالم الطبيعة أو عالم الكيمياء. وهم يشعرون أنهم مقيدون بنفس ضروب الحرج، وأنهم يتخذون نفس الحذر تجاه الفروض. وفي الجملة،

يسلكون حيال موضوعهم نفس مسلك الشك العلمي، وأكثر من هذا نرى أن جرأتهم جرأة منهجية، فهم يرون أن الواقع هو الذي يفصل دائمًا في آخر الأمر.

وهل هناك ما هو أكثر مطابقة للمنهج العلمي، وأقرب ما يكون إلى روح المسالمة، من إنشاء هذه العلوم التي تدرس فقه اللغة وتقارن بين اللغات؟ وكيف يستطيع المرء أن يتخيل علاقة ما بين هذه الدراسات الخاصة، وبين الطريقة التي تتبع في فهم الأخلاق، سواء أكانت أخلاقًا فردية أم اجتماعية؟ ومع هذا فقد أدى إنشاء هذه العلوم إلى بدء تطور في المناهج. وكان من الضروري أن تزداد نتائج هذا التطور يومًا بعد آخر، وأن تساهم بنصيب مهم في تحوير «العلوم الأخلاقية». وقد شعر كبار علماء فقه اللغة شعورًا واضحًا بأن بحوثهم، وإن كانت بحوثًا نظرية مستفيضة وتفصيلية، فإنها تحمل في ثناياها ميزة جديرة بأن تحاكَى. وقد أشاروا إلى قيمتها العظيمة وأهميتها الاجتماعية الكبرى. ونذكر من هؤلاء العلماء على سبيل المثال: الأخوين «جريم»(166)، و«بيرنوف»(167)، و«رينان» بصفة خاصة، وهو الذي عبَّر، في كتابه المسمى «مستقبل العلم»(168)، تعبيرًا يغلب عليه الحماس عن آماله الشاسعة التي لا تكاد تقف عند حد، والتي كانت تبدو أنها تبرر بحوث أساتذته.

166) Les frères Grimm.

167) Burnouf.

168) Renan, L' Avenir de la science.

وحتى إذا وجب الرجوع عن كثير من هذه الآمال العريضة -كما فعل «رينان» نفسه فيما بعد- فإنه يبقى مقررًا أن نجاح تلك الطريقة الدقيقة كل الدقة -والتي استُحدثت في علوم مقارنة اللغة وفقه اللغة- يحدد مرحلة مهمة في تاريخ العقل البشري. ذلك بأن الظواهر التي تدرسها هذه العلوم تجمع في آن واحد بين خصائص الحقيقة الطبيعية (الموضوعية) وبين خصائص الحقيقة الأخلاقية التي اعتدنا أن ننظر إليها في مظهرها الذاتي بصفة خاصة. فالألفاظ ترجع إلى مجال الحركة باعتبار أنها أصوات تخرج من الأعضاء الصوتية، ويمكن أن تكون موضوعًا لدراسات تجريبية في المعامل. أما من جهة معانيها وسياقها وتطوُّر أشكالها فإنها ترجع إلى مجال الحياة النفسية والاجتماعية. وسرعان ما يتضح أن هذا التطور يخضع لقوانين. وهكذا تكون هذه الظواهر نقطة انتقال طبيعية جدًّا بين ما كان الناس يطلقون عليه فيما مضى اسم «العلوم الطبيعية» واسم «العلوم الأخلاقية». وعلى هذا النحو، نستطيع القول بأن العلوم التي تدرس هذه الظواهر قد كُتب عليها أن تُستخدم كقنطرة تعبر عليها الطريقة التي يستخدمها علماء

الطبيعة وعلماء وظائف الأعضاء عندما تتطرق إلى العلوم المسماة بالعلوم الأخلاقية. وهذا هو ما حدث بالفعل. فقد وجد الأخوان «جريم» مثلًا أن بحوثهما في فقه اللغة تقودهما، على نحو غير محسوس، إلى تطبيق نفس المنهج في دراسة الآثار والتقاليد الشعبية الجرمانية أحيانًا، وفي القانون الألماني القديم أحيانًا، وأخيرًا، في دراسة العقائد والعادات الخلقية أحيانًا أخرى. وهكذا استولى العلماء بالتدريج على جزء كبير جدًّا من المجال القديم الذي كانت تحتله العلوم الأخلاقية، أو في الأقل أعدُّوا هذا الجزء إعدادًا يتناسب مع استخدام منهج موضوعي شبيه بالذي أدى إلى نتائج باهرة في علوم فقه اللغة ومقارنة اللغات، وذلك بالقدر الذي سمحت لهم به طبيعة الظواهر.

وقد كان هناك عامل آخر يؤثر في نفس الاتجاه. فإن علم الاقتصاد السياسي كلما ازداد نموًّا اتجه إلى تحديد منهجه على نحو يزداد دقة، وإلى التفرقة تفرقة واضحة مطردة بين المعرفة النظرية للظواهر وبين التطبيقات العملية للعلم. وقد أدى الصراع العنيف بين مختلف المدارس الاقتصادية، في القرن التاسع عشر، وهو الصراع الذي تدخلت فيه المصالح والمبادئ على حد سواء -نقول: قد أدى هذا الصراع شيئًا فشيئًا إلى تبديد كل لبس بين هذه المصالح والمبادئ. ولا ريب في أن بعض الاقتصاديين الذين كانوا يدافعون بحماس عن إحدى المصالح السياسية والمالية كانوا لا ينظرون إلى علم الاقتصاد النظري إلا على اعتبار أنه «مستودع» يستمدون منه حججهم ضد أعدائهم. لكن هؤلاء الذين يعملون على تقدم العلم لا يريدون، منذ الآن فصاعدًا، إلا أن يكونوا علماء فحسب، وأن يخصصوا كل جهودهم لدراسة الظواهر الطبيعية التي يعترفون بأنها شديدة التعقيد والتغير، وبأنه من العسير الوقوف عليها. حقًّا إنهم يتقدمون ببطء، لكن من الأكيد أنهم يتقدمون. وينبئ هذا التقدم عن غزو طريقتهم الموضوعية لجزء مهم من الحقيقة الاجتماعية. ولئن كان هذا الغزو يحتاج إلى مجهود طويل شاق، فإن نتائجه محققة ومثمرة. ففي كل عام، وفي البلاد المتحضرة، تصبح الظواهر الاقتصادية والديموجرافية(169) والتشريعية موضوعًا لإحصاءات تزداد دقتها يومًا بعد آخر. وقد ذاعت طريقة استخدام الرسوم البيانية للتعبير عن هذه الإحصاءات. ويطَّرد البحث لتحليل هذه الرسوم البيانية، ولمعرفة كيف تتغير الظواهر تغيرًا نسبيًّا فيما بينها. ويمكننا القول، على وجه التقريب، بأن هذه الطريقة تفرض نفسها. وهذا هو تطبيق طريقة التغير النسبي. وهي الطريقة الوحيدة التي يمكننا استخدامها في

الوقت الحاضر بصفة عامة في البحث عن القوانين التي يخضع لها عدد كبير من مجموعات الظواهر، من دون أن نكون قادرين على فصل كل مجموعة منها لندرسها على حدة.

الخاصة بحركات السكان (169).

وفي نهاية الأمر، ربما كان يكفينا أن نوجه الانتباه إلى ظاهرة رئيسية لكي نبين كيف تتسلل الطريقة الموضوعية، شيئًا فشيئًا، ومن كل جانب، وذلك من دون أن نكون في حاجة إلى أن نستعرض هنا المجال الشاسع للحقيقة الاجتماعية. فلقد بدا أن علم النفس هو أكثر العلوم تمردًا على هذه الطريقة، إذ لما كان هذا العلم علمًا تأمليًّا حسب تعريفه -إذا صح هذا التعبير- فقد ظلت تربطه بالميتافيزيقا رابطة قوية. هذا إلى أن تلك الرابطة كانت أمرًا تقليديًّا. ومع هذا نشأ علم النفس التجريبي، ونما ونمت أجزاؤه على هيئة علم «وضعي» خاص مستقل عن الميتافيزيقا. وقد استطاع هذا العلم أن يحدد لنفسه أساليبه الخاصة في البحث، بل إن له معامله. وكان من الواجب ألَّا يذهب هذا المثال سدى بالنسبة إلى العلوم الأخلاقية. ومما لا شك فيه أن هذه العلوم لا تستطيع أن تلجأ، على غرار علم النفس، إلى الملاحظة والتجربة الدقيقتين اللتين تُستخدم فيهما الآلات العلمية. ولكن إذا كان الأمر بصدد المنهج، فليست مجموعة الأدوات والأساليب هي كل شيء، بل هناك عنصر مهم، وهو على وجه الخصوص المسلكُ الذي يتخذه العالم تجاه الظواهر، والطريقةُ التي يحاول اتباعها في الوقوف على هذه الظواهر وفي بيان الصلات التي توجد بينها. وليس من المستطاع مطلقًا أن تُستخدم التجربة في علم الأديان أو علم القانون أو علم العادات الخلقية، وهذا أمر شديد الوضوح. ولكنا نرى، بناء على ملاحظة «لأوجست كونت»، أن الطبيعة، ويعني بها التاريخ، قد قامت بتجاربها من أجل هذه العلوم. فإن طريقة المقارنة التاريخية تنقلب في يد عالم الاجتماع أداة علمية قوية، ومن المحتمل أن الناس لم يقدِّروا بعدُ الأهمية الكبرى لهذه الطريقة.

وقد زادت سرعة هذه الحركة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، واجتمعت أسباب عديدة خاصة كانت مواتية لها، وهذا على فرض أنه يجوز لنا الحديث هنا عن أسباب يؤثر بعضها في بعض على نحو لا نستطيع أن نفرِّق معه بين الأسباب والنتائج في طائفة معينة من الظواهر. ونحن لا نفكر في أن نرسم هنا صورة عامة، ولو إجمالية، لمجموعة الشروط التي كانت مواتية لهذه الحركة، والتي اتجهت إلى الغلبة على المؤثرات المضادة التي سبق أن أشرنا إلى أكثرها أهمية. فبفضل «التضامن» الذي يؤدي إلى تساند جميع الظواهر الاجتماعية فيما

بينها ينبغي لنا أن نحسب حسابًا للشروط الاقتصادية والسياسية والدينية، وغيرها من الشروط التي توجد فيها حضاراتنا الراهنة. وإذا لم نعتبر سوى الشروط العقلية (مع أن مجموعة الشروط الأخرى تؤثر فيها تأثيرًا واضحًا) وجدنا أن ظهور النظريات التطورية ونجاحها في العلوم الطبيعية قد تردد صداهما في العلوم قريبة الشبه بها، بل في أبعد العلوم شبهًا بها. وقد كان هذا النجاح عاملًا مشجعًا على استئناف محاولات التحليل عن طريق الرجوع إلى أصل الظواهر. وقد سبق أن عرف فلاسفة القرن الثامن عشر هذا التحليل وأوصوا به، لكنهم استخدموه، هم أنفسهم، على نحو لا يخلو من التسرع الجريء ومن الشغف الشديد بالأفكار العامة المجردة، إلى درجة أن الباحثين أقلعوا عن هذا التحليل فيما بعد. وقد كان مثال «داروين» ونجاحه سببًا في استرداد هذه الطريقة لمكانتها الأولى من التقدير. ومنذ ذلك الحين أصبحت طريقة التحليل «التكويني» أكثر تؤدة وحذرًا ودقة وعداء للفروض الواسعة واحترامًا للظواهر، وامتدت شيئًا فشيئًا حتى العلوم التي تدرس الحقيقة الاجتماعية. وفي الوقت نفسه وجَدَت هذه الطريقة في التاريخ عونًا عظيم الأثر وضروريًّا بمعنى الكلمة، لأن الظواهر الاجتماعية هي، على وجه التحقيق، تلك الظواهر التي لا تمكن دراسة طريقة تكوينها من دون الالتجاء إلى التاريخ. ومن ثَم فنمو هذا العلم الأخير كان مواتيًا جدًّا للعلم «الوضعي» الذي يدرس تلك الظواهر. وهكذا كان نمو علم التاريخ أظهر سمة في سحنة القرن التاسع عشر. فمن ناحيةٍ نظَّم علم التاريخ منهجه تنظيمًا جيدًا، كما نظَّم مجهود العلوم المساعدة له إلى درجة أنه كان أقرب ما يكون إلى معرفة الحقائق الماضية، وأنه انتهى إلى أكبر حد ممكن من اليقين الذي تتضمنه هذه الحقائق. ومن ناحية أخرى دخل علم التاريخ دخول الظافر إلى عدد كبير من المناطق التي كانت تُدرس، فيما مضى، بطريقة مختلفة كل الاختلاف؛ أي بناء على وجهة نظر اعتقادية أو أخلاقية، أو بالتحليل المجرد. وهكذا حوَّر شيئًا فشيئًا كلًّا من علم الأديان وعلم القانون والآداب والفنون والصناعات والنظم، وفي الجملة، أدخل تحويرًا تدريجيًّا على جميع الموضوعات التي كانت تدرسها العلوم الأخلاقية القديمة.

ونحن نرى اليوم على نحو واضح كل الوضوح أن طريقة التحليل التكويني والتاريخ يساهمان معًا في نفس الدراسة للحقيقة الاجتماعية. وهكذا يمهد كل منهما لإنشاء علم واحد بعينه. ولكن الناس لم يلحظوا جيدًا هذا الأمر دائمًا. وقد كان هؤلاء الذين قاموا بأكبر نصيب في إذاعة الطريقة التاريخية، منذ قرن من الزمان، يعتقدون عكس ذلك على وجه الدقة. فكانوا يوصون

باستخدام التاريخ كترياق ضد طريقة التحليل التكويني ذات الطابع الفلسفي المجرد. وقد كانت تلك هي إحدى الأفكار الرئيسية «لسافيني»(170)، مثلًا، وقد كان أستاذًا وصديقًا للأخوين «جريم» و«رانك»(171). وقد ألح جميع الرومانتيكيين مثله في بيان أنه يستحيل على المرء أن يفسر تطورًا تاريخيًّا حقيقيًّا بطريقة تحليل المعاني العامة. وقد وجَّه الجميع عنايتهم الكبرى لبيان ما تنطوي عليه اللغة والدين وقومية كل شعب من طابع فردي خاص، ولبيان أوجه الخلاف الفاصلة بين جنس وجنس وحضارة وحضارة. وهكذا قابلوا، في كل موطن، بين الرجوع إلى الأصول الحسية الطبيعية في التاريخ وبين التحليل التكويني المجرد في الفلسفة. ومن الأكيد أنهم لم يجدوا عناء في الانتصار على أصحاب دائرة المعارف، وعلى القس «رينال»(172) أو على «ديبوي»(173). لكنهم لم يلحظوا أنهم، هم أنفسهم، كانوا يمهدون السبيل أمام طريقة تحليل «تكويني» أقوى بكثير من الطريقة الأولى، وأنهم لن يستطيعوا شيئًا تجاه هذه الطريقة الجديدة. ويرجع ذلك، على وجه الدقة، إلى أنها لم تعد بفضل جهودهم طريقة مجردة وظنية، بل أصبحت طريقة تاريخية ومقارنة.

170) Savigny.
171) Ranke.
172) Raynal.
173) Dupuis.

وكان من الممكن أن يستعير الباحثون من التاريخ حججًا واقعية، وفاصلة في بعض الأحيان، ليعارضوا بها ضروب التحليل التي كانت تُستخدم في القرن الثامن عشر، وهي الضروب التي كانت منطقية وجدلية بصفة خاصة. وهذا هو ما فعلته المدرسة التقليدية، ولم يجانبها في ذلك النجاح أو الشهرة. لكن ما الذي يمكن أن يُعترض به على تفسير للنصوص المقدسة إذا كان يُرينا، من دون هوى ومن دون فصاحة وعن طريق الحيدة العلمية الحافة، كيف ظهرت إحدى العقائد، أو أحد الأساليب العملية في مجتمع معين، وفي عصر معين كنتيجة لمجموعة من الظروف المحددة، وبخاصة إذا أدت الدراسة المقارنة لبعض المجتمعات الأخرى إلى أمثلة واقعية من هذا القبيل؟ وحينئذ، فكيف للأمور التي توجد في هذا «الوضع» والتي تندمج في الحقيقة التاريخية، أن تحتفظ بطابع علوي خارق للعادة؟ وكيف يمكن أن تظل موضعًا لتقديس يكاد يكون دينيًّا؟ إن هؤلاء الذين لجأوا إلى التاريخ لتبرير الأمور التقليدية لم يفطنوا إلى أن هذا التبرير نفسه يفضي إلى القول بنسبية هذه الأمور.

فالتاريخ يحمل معه معنى «التطور»(174) إلى كل موطن ينفذ إليه بطريقته، وربما إذا استثنينا [رأي] «هيجل» وحده وجدنا أن هذا التطور ليس شيئًا عامًّا مطلقًا. فهو يحدث في منطقة مكانية معينة، وفي مرحلة زمانية محددة، وفي ظروف خاصة، وهو في جملة الأمر ظاهرة محلية. ولا نستطيع أن ننظر إلى هذا التطور نظرة تختلف عن نظرتنا إلى بقية الظواهر الاجتماعية الراهنة والغابرة. وهكذا جرد التاريخ «الميتافيزيقا» من سلطانها بطريقة غير محسوسة. فلم يعد التاريخ يبحث فحسب عن شروط نشأة الإمبراطوريات ونموها وموتها، لكنه يبحث أيضًا في الحضارات وفي الفصائل وفي الأكوان. أما في عالمنا، فيبحث في الديانات والنظم، مثال ذلك: أنه يبحث في مختلف أشكال الملكية والأسرة. ولقد كان القرن التاسع عشر، الذي بدأ بالتاريخ المقارن للغات والذي انتهى بالتاريخ المقارن للأديان، يخضِع جميع موضوعات «العلوم الأخلاقية» لفكرة النسبية العامة. ومعنى هذا أنه كان يمهد السبل أمام علم «وضعي» لدراسة الحقيقة الأخلاقية، وأنه كان يسير، من دون أن يدري، على آثار القرن الثامن عشر، في حين أنه كان ينادي بأنه خصم له.

174) devenir: الصيرورة أو التحول أو التطور.

-3-

تتم التغيرات المنهجية ببطء لا مفر منه - أمثلة مستعارة من علم الطبيعة في القرن الخامس عشر - الأسباب التي تدعو إلى بطء تحول العلوم الأخلاقية - صور لمرحلة الانتقال التي ما زالت تختلط فيها المناهج القديمة بالمناهج الجديدة - ضرورة إنشاء طريقة جديدة في دراسة الظواهر - الأسباب التي تدعو إلى الأمل في أن هذا التحول سيدرك غايته.

وإذن لم يكن هناك مفر من تحوُّل العلوم الأخلاقية. وقد جدَّت أسباب لم تعد تُبيح للعلوم الأخلاقية أن تحتفظ بالصورة المضطربة غير المحددة التي كانت تروق في نظر الفلسفة الروحانية. وهذه الأسباب هي الحركة الفكرية العامة -التي لا يسمح لنا الهدف الذي نرمي إليه في هذا الكتاب بتحليلها- وتقدم العلوم الطبيعية، وغلبة الروح والطريقة التاريخيتين بصفة خاصة. ولكنا نعلم أيضًا أنه كان من الواجب أن يلقى هذا التحول ضروبًا عنيفة جدًّا من المقاومة، وما زالت هذه المقاومة في الواقع عنيفة إلى أقصى حد، ولن نعجب إذا وجدنا أنه لا يمكن التغلب على هذه المقاومة إلا شيئًا فشيئًا، وإلا بما يشبه أن يكون قفزات متتالية، بدلًا من أن يكون تطورًا متصلًا. وإذا نظرنا إلى الأمور في جملتها أمكننا أن نعد هذه الحركة نتيجة -أو بعبارة أدق- امتدادًا للحركة التي أدت إلى الاستعاضة بعلم الطبيعة الحديث عن علم الطبيعة لدى

«المدرسيين». وفي هذه الحالة أيضًا نجد أن الأمر خاص بتغيير بعيد المدى في الأساليب العلمية؛ وفي الطريقة التي يتصور بها كل علم موضوع دراسته. وإذن فإنشاء علم الطبيعة الحديث هو السابقة التاريخية بمعنى الكلمة للحركة التي نصفها في العلوم الأخلاقية. ولا ريب في أن هذه النشأة كانت مصدرًا للدفعة الرئيسية التي تتجدد دائمًا بسبب النفوذ الهائل الذي يباشره علم الطبيعة الحديث على العقول في عصرنا الحاضر، وعلى العلماء والجهلة سواء بسواء.

وكان من الضروري أن تنقضي عدة قرون حتى يتم إنشاء هذا العلم. فكان الناس يتصورون الظواهر الطبيعية، ويفسرونها بطريقة تقليدية، وبناء على عدد خاص من الآراء العامة التي جاءتهم من «أرسطو». وقد كانت هذه التقاليد قوية جدًّا. وقد اكتسبت هذه الآراء العامة حيوية كبرى إلى درجة أنَّ تقدُّم الرياضة والزيادة المطردة دائمًا في عدد الظواهر المعروفة والتجارب؛ لم تستطع جميعها أن تنحي هذه التقاليد والآراء إلا بمشقة بالغة. وكان من الضروري أن تُبذَل في هذا الصدد سلسلة من الجهود المتتابعة التي لم يترتب على كل مجهود منها سوى التقدم خطوة قصيرة إلى الأمام. وقد احتفظ «المدرسيون» بفكرة «أرسطو» عن الحركة، تلك الفكرة التي كانت مرتبطة أشد الارتباط بعدة أفكار «ميتافيزيقية» أخرى (ككل من فكرة السبب الغائي، والصورة، والمادة، والقوة والفعل). وكان علم الطبيعة لديهم يعتمد على التفرقة الكيفية بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية. ولم يكن بُد من اجتياز عدد كبير من المراحل المتوسطة للانتقال من هذه الفكرة إلى فكرة الحركة على النحو الذي توجد عليه لدى «جاليليو»، وهي تحفة من تحف التجريد العلمي التي يمكن قياسها والتعبير عنها بالعدد، والتي يمكن استخدامها في معادلات علم الميكانيكا(175). وكم مدة من الزمن وكم من المراحل التدريجية تطلب الانتقال من «العناصر» التقليدية إلى الأجسام البسيطة في الكيمياء! كذلك يحق لتاريخ العلوم الطبيعية الأخرى أن يقرر أن جميع الاستعاضات المماثلة قد تمت ببطء شديد. ولم يكن هناك أشد مشقة وأكثر غضاضة على العقل الإنساني من الإقلاع عن المعاني الكلية؛ أي عن الصور التي تعبر في نظره عن نظام الطبيعة، لإنشاء معانٍ كلية جديدة. وفي الواقع لا يرضخ العقل لهذا الأمر إلا عندما يستحيل عليه التخلص من واجب هو أشق الواجبات جميعًا.

(175) انظر تاريخ أصل هذه المراحل المتتابعة لهذا التحول في كتاب: K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik.

فإذا لم يكن بُد من بذل كل هذه الجهود، ومن تتابع هذه الأجيال من العلماء حتى أمكن القضاء على علم الطبيعة التقليدي قضاء تامًّا، أفلا يجب أن نتوقع أن تكون المقاومة أكثر امتدادًا وأشد

عنفًا عندما يصبح الأمر بصدد الحقيقة الاجتماعية، وعندما يجب أن يشمل التحول جميع أجزاء «العلوم الأخلاقية»؟ وهذه المقاومة تتشكل بأشد الصور اختلافًا. فتارة تبرهن الفكرة التقليدية في العلوم الأخلاقية على مشروعيتها بطريقة جدلية ترضيها كل الرضا، كما تجد في أقدميتها دليلًا جديدًا على هذه المشروعية. وتارة (وهو الأعم الأغلب) تستنبط النتائج الوخيمة التي تنتج لا محالة لو أقلع الناس عنها؛ ذلك لأنها ترى أنه لا يمكن فصلها عن النظام الراهن، ذلك النظام الذي تعتقد أنها أساس لمبادئه، أو نقول بعبارة أدق إنها ترى نوعًا من التضامن بينه وبينها. وهي تعتقد، بحسن طوية، أن مصير هذه النظم [الاجتماعية] يرتبط بمصيرها. ومن هنا تستنبط أن أي طريقة أخرى في تصور علم الحقيقة الأخلاقية لا يمكن إلا أن تكون فاسدة، ومنافية للأخلاق، ومضادة لمصلحة المجتمع في الوقت نفسه. وتُستخدم هذه الوسيلة الدفاعية دائمًا ضد المناهج «الخطرة» والمذاهب «الفاسدة». ويلجأ بعضهم طوعًا إلى هذه الوسيلة لأنها تبدو فعالة في أول الأمر، إذ تثير اهتمام جميع القوى المحافظة -وحتى القوى التي لا تهتم عادة بالأمور العقلية- لكي تحمي المذاهب «الجيدة» والمناهج «المشروعة». ولا يفكر هؤلاء أبدًا في أنه ليس من الممكن أن توجد مذاهب رديئة في نظر العلم سوى المذاهب الخاطئة، ولا توجد مذاهب جيدة في نظره سوى المذاهب الصحيحة. وإذن فتلك وسيلة يُراد بها مد أجل المقاومة، لكنها ليست، بحال ما، ضمانًا لهذه المقاومة. وكلما تقدم العلم اقتربت الساعة التي لا يعود فيها الترابط الاجتماعي سالف الذكر بنفع على المذاهب التي كان يُراد الدفاع عنها، وحان الوقت الذي يبدأ فيه هذا الترابط بزعزعة المعتقدات والنظم التي عقد الناس صلة بينه وبينها.

وفي هذه النقطة أيضًا يعد تاريخ الاستعاضة بعلم الطبيعة الحديث عن علم الطبيعة لدى «المدرسيين» سابقة تاريخية لها دلالتها. ألم تكن أكثر الحجج استخدامًا في مناهضة هذه الحركة تنحصر في بيان أن المناهج الجديدة خطر كبير جدًّا على المصالح الاجتماعية العليا؟ وقد كان الدين والدولة مهدَّدين بسبب جرأة المجددين. وقد أظهرت محاكم التفتيش والمجالس النيابية، في بعض القضايا التي ظلت شهيرة حتى الآن، أنها لا تهمل بحال ما واجبها في المحافظة على المجتمع. ففي وضح القرن السابع عشر حُوكم «جاليلو»، واضطر «ديكارت» إلى الحياة خارج فرنسا. وفيما بعد حال الحكم الساخر الذي أصدره «بوالو» دون أن يصدر برلمان باريس حكمًا آخر أدعى إلى السخرية. ومع ذلك فقد كان من الضروري أن ينتهي الناس إلى الاعتراف بأن علم الطبيعة الجديد قد انتصر على علم الطبيعة القديم، وأن يقروا بأن الطبيعة لا تفزع من الفراغ،

وأن الشمس لا تدور حول الأرض، اللهم إلا إذا كانت لديهم الجرأة الكافية حتى يتبعوا إلى النهاية تلك النظرية التي تخضِع البحث عن الحقيقة العلمية للمصلحة العليا التي يُراد بها المحافظة على المجتمع، وإلا إذا أرادوا أن يقلدوا أهل الصين الذين يقال إنهم يدرسون علم فلك خاطئ يعلمون أنه كذلك، وإنما يدرسونه لأنه علم الفلك لدى القدماء. ولكنهم لم يعترفوا بهذا الأمر إلا بعد أن انقطعت بهم سبل الرجاء.

وترجع شدة المقاومة التي تكاد تكون غريزية، وعلى غرار الأفعال المنعكسة، إلى عدة أسباب بعيدة الغور. وقد يبدو أن الاستعاضة بفكرة في علم الطبيعة عن فكرة أخرى ليست أمرًا عظيم الأهمية. ولكنه من المهم جدًّا أن تنصرف العقول عن أحد المناهج لكي تألف منهجًا آخر. وقد يبدو أن انتصار الطريقة الاستقرائية الموضوعية في علم «الطبيعة المادية» لا خطر له في ذاته. لكن من الممكن أن يصير عظيم الخطر بسبب امتداد هذه الطريقة إلى دراسة الحقيقة الاجتماعية. وذلك أمر ممكن ومحتمل الوقوع ويوشك أن يقع. وهذا نذير بنشوب معركة أخرى ستستمر عدة قرون، وستنتهي من دون ريب إلى نفس المصير.

ونحن نشهد اليوم هذه المعركة الثانية. ونرى أن أساليب المعركة الأولى تعود إلى الظهور، ولكن في صورة أخرى. لقد كان أعداء علم الطبيعة «المدرسي» يحارَبون كما لو كانوا من الملاحدة والكفار، لأن الكنيسة كانت المدافع الأكبر عن المصالح الاجتماعية في ذلك العصر. واليوم يُحشَر خصوم الفكرة التقليدية عن العلوم الأخلاقية في زمرة الثوَّار، أرادوا أم كرهوا؛ ذلك لأن الدفاع الراهن للمحافظة على المجتمع يعتمد على الدولة بصفة خاصة. وقد أدت روح التسامح والحرية التي ننعم بها إلى أن يكون هذا الدفاع أقل وحشية منه فيما مضى، لكنه ليس أقل عنفًا. ولكي يوضع حد لهذا الدفاع فمن الضروري أن يألف المفكرون التفرقة بين العواطف التي تستحوذ بحق على قلوبهم، وبين الفكرة التي يبدو لهم خطأ أنها تعبر تعبيرًا دقيقًا عن الحقيقة الاجتماعية. ومع هذا فليس من الممكن إلا أن تكون هذه التفرقة بطيئة. فقد كان يبدو لعلماء القرن الخامس عشر وللفلاسفة، وللجمهور الذي كان يفكر تبعًا لهم، أنه لو أقلع الناس عن اتباع علم الطبيعة الأرسطوطاليسي لأدى ذلك إلى ضياع كل شيء. ومع ذلك انصرف الناس عن هذا العلم على الرغم من هذه التنبؤات المشؤومة، ولم تَسُؤْ حال العالم عن ذي قبل. واليوم يبدو لكثير من علماء الأخلاق والاقتصاد أنه سيُقضى على المجتمع بالفناء، لو نظر الناس منذ الآن فصاعدًا إلى الأسرة والملكية، وما شابه ذلك من النظم الاجتماعية، على أنها جزء من

الطبيعة الاجتماعية، بدلًا من أن تقوم على أساس فكرة سابقة (ومعنى هذا في التحليل الأخير بدلًا من أن تقوم على أساس فكرة دينية تزعم أنها فكرة عقلية). ولمَّا كانت هذه المخاوف القوية لا تخلو من طابع الإخلاص فلن تختفي إلا شيئًا فشيئًا. ولن تتم هذه التفرقة الضرورية إلا بشرط أن ينمو العلم الجديد، وأن يفرض نفسه لا ببراهينه فحسب، بل بتطبيقاته العملية أيضًا. وفي هذه الحال سيعلم المرء إذا ما كان للمصلحة الاجتماعية الحقيقية -أي المصلحة العامة- أن تخشى من هذا العلم شيئًا.

ومهما يكن من أمر فإن أشد الصعوبات التي يعسر التغلب عليها لا تأتي من المقاومة التي تقابل بها الأفكار والمناهج الجديدة. وإذا كانت هذه المقاومة تؤجل انتصار تلك الأفكار والمناهج فلن تعدم هذه الأخيرة أن تجد في ذلك شيئًا من الفائدة، لأن الخصوم الأذكياء وغير المتسامحين لا يغفرون لأصحاب هذه الأفكار والمناهج أن يجهلوا نقاط الضعف فيها، وهم يوجبون عليهم ألَّا يقنعوا بأمور تقريبية. وهكذا فهم مجبرون على أن يشعروا شعورًا واضحًا بحقيقة هذه الأفكار والمناهج، وأن يحددوا طبيعتها تحديدًا دقيقًا، وأن يستنبطوا المبادئ التي تقوم على أساسها. وهناك عدوٌّ أشد خطرًا من ذلك، وهو العدوُّ الذي تحمله هذه الأفكار والمناهج في ثناياها دائمًا، وأعني به رواسب الأفكار والمناهج القديمة التي تبقى في الأفكار والمناهج الجديدة، وهي الرواسب التي لا يفطن إليها هؤلاء الذين يعضدون الأفكار والمناهج الأخيرة، ولا أولئك الذين يرفضونها. ولما كان الانتقال من إحدى الحالتين إلى الأخرى يتم ببطء فإن المجددين يظلون مشبعين تمامًا في أثناء مرحلة الانتقال بالأفكار التي يحاربونها. ومهما كان من جرأة وعمق العقول الأولى التي تتحرر من آراء تقليدية ترجع إلى عدة قرون، فإنها لا تتحرر منها أبدًا إلا تحررًا ناقصًا جدًّا. مثال ذلك أن «بيكون» كان خصمًا صريحًا لعلم الطبيعة الأرسطوطاليسي وكان يشير بطريقة استقرائية مضادة لطريقة الاستنتاج القياسية التي كان يتبعها المدرسيون. أضف إلى هذا أنه كان معاصرًا «لجاليليو» ولـ«جلبرت». ومع هذا فقد استمر يظن أن موضوع العلم ويعني بهذا (حسبما نستطيع فهمه من ثنايا تعبيراته الجزلة، [Formes] هو الكشف عن الصور الغامضة) شيئًا هجينًا وسطًا بين القوانين التي يبحث عنها علم الطبيعة الحديث وبين «الصور الجوهرية» [Formes substantielles] التي كان يبحث عنها علم الطبيعة الأرسطوطاليسي(176). كذلك أراد «ديكارت» أن يدع الفلسفة «المدرسية» جانبًا. ويبدو جيدًا أنه أخذ في تنفيذ ما عقد عزمه عليه. ومع هذا فإن «تأملاته»(177) تحتفظ، في بعض المواطن، بعدد كبير من آثار

مصطلحات «المدرسيين» ونظرياتهم. وأخيرًا حدد «أوجست كونت» فكرة علم الاجتماع «الوضعي». ولكن علم الاجتماع لديه يشبه فلسفة التاريخ في صفاته الجوهرية.

176) ارجع في هذه المسألة بالتفصيل إلى كتابنا «المنطق الحديث ومناهج البحث»، الطبعة الثانية، من ص 18 إلى ص 21، ومن ص 117 إلى ص 118، ومن ص 151 إلى ص 153. (المترجم).

177) Méditations: قام الدكتور عثمان أمين بترجمة هذا الكتاب.

ويعجُّ تاريخ الفلسفة والعلوم بأمثلة من هذا القبيل. وتدل هذه الأمثلة إلى حد البداهة على أن التغيرات التي تطرأ على المنهج لا تتم إلا شيئًا فشيئًا، ولو كانت الظروف الخارجية أشد ما تكون مواتاة لها. ومن ثَم فالصعوبة الرئيسية التي تقوم عقبة في سبيل إنشاء علم خاص بالحقيقة الاجتماعية تنجم عن بعض العادات العقلية المتأصلة. فإن بعض هؤلاء الذين يتشيعون لهذا العلم الجديد يحملون إليه عددًا كبيرًا من العادات القديمة. فيستمرون في دراسة «العلوم الأخلاقية» التقليدية تحت عنوان أكثر جدة، ونعني به علم الاجتماع! أضف إلى ذلك أن هؤلاء الذين يحذرون هذا الخطر لا ينجحون دائمًا في الخلاص منه. ولن يستطيعوا أن يتجنبوا النكسات إلا بشرط أن يظلوا دائمًا على حذر من الميل الطبيعي الذي يدفعهم إلى العودة إلى العادات القديمة، ومن اللغة التي تظل مشبعة إلى حد كبير بهذه العادات. وينبغي لهم، لو استطاعوا، أن يتحفظوا دائمًا في استخدام المعاني الكلية العامة التي تبلورت فيها تجارب الأجيال السابقة، والتي تجذب نحوها التجارب الجديدة على نحو لا تمكن مقاومته، لأن العقل يكتسب، مباشرة وعلى هذا النحو، أكبر قدر من النظام؛ أي أكبر قدر ممكن من الوضوح العقلي الظاهري بأقل قدر ممكن من العناء والمجهود.

وإذا كان الأمر بصدد الحقيقة الخلقية فإن قوة العادات العقلية تزداد أيضًا بسبب الاحترام الذي نشعر به إزاء هذه الحقيقة. ونحن نرى اليوم أن الطبيعة المادية لا تحتوي أبدًا على مواد شريفة أو خسيسة، لكن الناس لم يفكروا على هذا النحو دائمًا. فعالم وظائف الأعضاء يهتم بدراسة البول اهتمامه بدراسة الدم. ومن الناحية العلمية يصرف الباحث النظر عن كل عاطفة جمالية وعن كل عاطفة دينية وخلقية. فليس هناك أي اعتبار خارجي يتدخل في ملاحظة الظواهر، ولا في البحث عن القوانين. لكن عندما يكون الأمر بصدد الحقيقة الخلقية فإنا لا نزال نحتفظ بعادات مختلفة كل الاختلاف. فإنا لا ندرك الأشياء، أو الغالبية الكبرى منها في الأقل، من دون أن نصدر عليها في الوقت نفسه حكمًا يحدد قيمتها، ويقترن بعواطف لا نود إلا أن نشعر بها. وهذا النحو الذي نتبعه في إرجاع الظواهر إلى آرائنا الأخلاقية يُلحِق بالمعرفة العلمية ضررًا كبيرًا، لأنه لا

يحدد مرتبة هذه الظواهر تبعًا لما يوجد بينها من علاقات موضوعية وحقيقية، بل تبعًا لبعض الأفكار العامة التي يمكن النظر إلى أصلها، بحسب الحقيقة، نظرتنا إلى أصل يقوم على التعسف. ومن الأكيد أن تصنيف هذه الظواهر وتقسيمها، بل تحليلها أيضًا، سيصبح مختلفًا كل الاختلاف لو حاولنا القيام بذلك تبعًا لوجهة نظر علمية محضة. زد على ذلك أن نفس تركيب هذه الظواهر سيكون على نحو مخالف. وبالاختصار، ستبدو الحقيقة الاجتماعية باعتبارها موضوعًا للعلم في مظهر مختلف كل الاختلاف عن المظهر الذي تبدو عليه في نظر العامة من الناس. وعلى العموم، فالأشياء التي ندركها تصبح مادة العلم، ولكن بشرط ألَّا تظل على الحالة التي كنا ندركها عليها أولًا. فيجب إعداد هذه المواد الغفل إعدادًا سابقًا. ولا بد من عملية تفرقة [بين عناصرها] حتى تنفصم العلاقات التي قررتها الحاجات العملية، في أكثر الأحيان، أو بعض السمات الحسية البارزة أحيانًا. فقبل «لافوازيه» كانت الظاهرة الرئيسية في عملية الاحتراق هي القول بوجود قوة الاحتراق. وربما كان ذلك بسبب أن اللهب كان يفرض نفسه على الملاحظين باعتبار أنه العامل الرئيسي في هذه العملية. ومع هذا كان اللهب لا يفعل سوى أن يحجب عن تفكيرهم الظاهرة الكيميائية الحقيقية، وهي اتحاد الأكسجين بجسم آخر.

ومن المحتمل، في الأقل، أن العلاقات الحقيقية بين الظواهر الاجتماعية ما زالت أكثر خفاء عن أعيننا بسبب حدة العواطف التي تثيرها لدينا، وبسبب العادة التي تدعونا إلى ترتيبها تبعًا لآراء عامة ترجع إلى أصل عملي. وهذا هو السبب في خطأ من يعتقد أن تكديس المعرفة للظواهر، التي يزداد عددها بالتدريج، سيؤدي ضرورة إلى ضمان انتصار الفكرة الموضوعية الخاصة بالحقيقة الاجتماعية، وإلى تقدم العلم الجديد الذي يدرس هذه الحقيقة. وإذا تعلق المرء بأهداب هذا الأمل افترض أن الإدراك المبدئي للظواهر وارتباطها الذي تبدو عليه، بادئ ذي بدء، سيسمحان مباشرة بإعدادها إعدادًا علميًّا. لكن ليس لهذا الفرض ما يبرره. وحقيقة ليست الظواهر هي التي تعوز علماء الاجتماع إلى هذا الحد. ففي عدد كبير من الحالات يعرف هؤلاء العلماء عددًا كبيرًا منها إلى درجة تكفي في محاولة تحديد القوانين. إن الشيء الذي ما زال ينقصهم، في كثير من الأحيان، هو إدراك هذه الظواهر بطريقة علمية؛ أي أنهم لا يعلمون كيف يمكن الاستعاضة عن الأفكار العامة التقليدية بأفكار عامة جديدة أكثر ملاءمة لبحوثهم، وأن يكشفوا عن نظام ارتباط الظواهر الذي قد يؤدي إلى إظهار القوانين. ولقد رأينا أن إعداد هذه المادة العلمية كان ضروريًّا كل الضرورة في مثال «الطبيعة المادية». ولم تتقدم العلوم الطبيعية

تقدمًا سريعًا باهرًا إلا بعد أن تقدَّم هذا العمل التمهيدي تقدمًا كافيًا، ذلك التقدم الذي يتطلب عدة قرون. ولا ريب في أن الأمر سيكون كذلك فيما يتعلق بعلم «الطبيعة الاجتماعية». وستُستخدم مرحلة طويلة من الزمن في إعادة تنظيم أجزاء مادة هذا العلم. وسيؤدي هذا التنظيم الجديد دائمًا إلى فصل العناصر التي نربط بينها، وسيربط بين العناصر التي نفصل بينها. وهنا يلعب خيال العالم دورًا رئيسيًّا. فكل جرأةٍ جُلٍّ له بشرط أن تؤدي إلى ثمرة؛ أي بشرط أن تكون فروضه قائمة على أساس [سليم].

وهكذا، فالدراسة الإجمالية للسوابق التاريخية تُبيِّن في آن واحد:

1- كيف وجب أن تظهر إلى الوجود الفكرة القائلة بوجود علم موضوعي خاص بالحقيقة الاجتماعية، وذلك بعد أن نما العلم الموضوعي الذي يدرس الحقيقة الطبيعية. 2- ولماذا لا يمكن قبول هذه الفكرة إلا ببطء. ولا يصطدم هذا العلم فقط بالصعوبات التي لقيها أخوه الأكبر بل سيلقى صعوبات أخرى خاصة به. فإلى أي حد، وبعد أي زمن، سيتغلب هذا العلم على تلك الصعوبات؟ لا يستطيع أحد اليوم أن يجازف بجواب عن هذه الأسئلة -لقد سَخِرَ تاريخ العلوم، كما سَخِرَت أنواع التاريخ الأخرى، من المتنبئين. ومع هذا، فإذا جازفنا هنا باستخدام التفكير القائم على المقارنة وجدنا أن السوابق التاريخية مشجعة. فليتأمل المرء الفكرة التي كوَّنها لأنفسهم أكثر الناس ثقافة في أوروبا، في أثناء القرن الخامس عشر، عن الطبيعة المادية. وإذا نحن وازنا بين هذه الفكرة وبين تلك التي نكوِّنها لأنفسنا، بسبب عدة أجيال من العلماء، وأخيرًا إذا حسبنا حسابًا للمسافة التي قطعها هؤلاء، بل للصعوبات الهائلة التي كانت تعترض سبيلهم منذ الخطوات الأولى؛ وجدنا أنفسنا مضطرين، على نحو لا تمكن مقاومته، إلى الإيمان مع «ديكارت» وفلاسفة القرن الثامن عشر، ومع «أوجست كونت»، بأن المجهود العلمي سينتهي إلى الانتصار في مجتمعنا. ويحق لنا أن نأمل أن العلوم سوف تفضي إلى فكرة موضوعية عن «الطبيعة الخلقية». وسيكون الفارق بين هذه الفكرة وبين فكرتنا الراهنة مثيلًا بالفارق بين علم الطبيعة الحديث وبين علم الطبيعة في نظر «ألبرت الأكبر» والقديس «توماس الأكويني»(178). ولكن إذا كانت هذه الموازنة نفسها دقيقة فسترشدنا إلى أي مدى تعد الرغبة في تخيل ماذا ستكون عليه هذه الفكرة أمرًا عبثًا.

(178) من كبار مفكري القرن الثالث عشر الميلادي. وقد تأثرا بالتفكير الإسلامي وأخذا عنه الشيء الكثير وبخاصة «توماس الأكويني» الذي يكاد يدين بجميع آرائه للفيلسوف القرطبي أبي الوليد بن رشد. (المترجم).

الفصل السابع

الأخلاق الطبيعية

-1-

لا ينحصر البحث العلمي في «تأسيس» الأخلاق، بل في تحليل الحقيقة الخلقية التي توجد بالفعل - وأولى خطوات هذا البحث هي الاعتراف بأننا، وإن كنا نألف هذه الحقيقة، فإننا نجهلها على الرغم من ذلك.

كانت الأخلاق تنقسم فيما مضى إلى أخلاق نظرية وأخلاق عملية. ولكن توجد فكرة أكثر مطابقة للتقسيمات العلمية تميل إلى الاستعاضة من جهة بعلم الحقيقة الاجتماعية، أو بمجموعة العلوم التي تتخذ هذه الحقيقة موضوعًا لها، [عن الأخلاق النظرية] وإلى الاستعاضة من جهة أخرى [عن الأخلاق العملية] بالفن العقلي الذي يقوم على أساس ذلك العلم. ولم تكد تبدأ هذه الاستعاضة إلا منذ عهد قريب. وليس من المستطاع أن تتقدم إلا ببطء. وقد ينقضي زمن طويل قبل أن يُخمِد تقدُّم ذلك العلم الجديد أنفاس المقاومة، بل من المتوقع على العكس أن يؤدي ذلك التقدم إلى ازدياد عنف هذه المقاومة. ونحن لا نجهل أيضًا أن أهم الصعوبات التي ستستمر، من دون ريب، ردحًا طويلًا من الزمن هي تلك الصعوبات التي نحمل جرثومتها نحن أنفسنا، إذا صح هذا التعبير. فهناك عادات عاطفية متأصلة، وهناك ألف صلة وصلة ما زالت تربطنا، على نحو غير محسوس، بماضٍ نعتقد أنه قد غبر. وتدعونا هذه العادات والصلات، إن طوعًا وإن كرهًا، إلى صبِّ نبيذنا الجديد في الأوعية القديمة، وإلى وضع أفكارنا الجديدة داخل الحدود العتيقة. وتكاد توجد شروط عضوية تفرض نفسها على تطور الآراء والمناهج. وليس ثمة أي مجهود فكري يمكن أن ينقذنا من هذه الشروط. ومع هذا فإنا نعلم أيضًا أنه عندما تكون لدينا فكرة واضحة عن مثل هذا التطور فذلك يرجع إلى أنه كاد ينتهي، أو أن نهايته ليست بعيدة في الأقل. ولكي نساعد على التعجيل بانقضاء مرحلة الانتقال، ولكي نجعلها أقل مشقة وأقل عنفًا فإنه من الجائز لنا، بل من المجدي في الوقت نفسه، أن نتخيل سلفًا أقرب النتائج التي يؤدي إليها المسلك العقلي الجديد عندما يتضح اتجاهه ويسلِّم الناس به على وجه الإجماع. ومن الممكن أن نتجنب، بهذه النظرة السابقة لتلك النتائج، بعض الحلول الوسط التي لا يمكن تنفيذها، وأن نتلافى، تبعًا لذلك، بعض ضروب الصراع التي تحدد مراحل هذا الانتقال.

ففي المقام الأول لن يدور بخلد الفلاسفة فكرة «تأسيس» الأخلاق. فلقد كان هذا الزعم المفرط في الغلو فكرة وهمية دائمًا، وإن كان جديرًا بالاحترام من ناحية أخرى، لأنه كان ينجم عن الحاجة إلى وضع أسس عقلية للناحية العملية. فليست حاجة الأخلاق إلى «أسس» بأكثر من حاجة الطبيعة بالمعنى المادي لهذا اللفظ إلى مثل هذه الأسس. فكل منهما توجد وجودًا حقيقيًّا، وتفرض كل منهما نفسها على الفرد، ولا تسمح له بأن يشك في موضوعيتها.

وهذا أمر شديد الوضوح فيما يمس الطبيعة المادية. ولكن هل لنا أن نشك في وضوح ذلك الأمر أيضًا فيما يمس «الطبيعة» الاجتماعية؟ إن هناك حقيقة اجتماعية تفرض نفسها على الفرد العادي الذي يعيش في أي مجتمع كان، كمجتمعنا مثلًا. وقد كانت هذه الحقيقة موجودة قبله، وستستمر في البقاء بعده، وهو لا يعلم أصلها ولا تركيبها. ومن الواجب عليه أن يطابق بين سلوكه وبين ما تقضي به الإلزامات والنواهي والعادات الخلقية والقوانين، وحتى الاصطلاحات وما يتفق عليه من عرف [في المجتمع الذي يعيش فيه] وإلا عرَّض نفسه لأنواع الجزاءات التي قد تكون خارجية أو منبعثة من ذات الضمير، والتي يختلف حظها من حيث التحديد أو الشيوع، ولكنها على كل حال تؤكد وجودها على نحو لا سبيل إلى إنكاره، وذلك عن طريق النتائج التي تترتب عليها وعن طريق الإرهاب الذي تبعثه في النفوس. وللفلاسفة أن يتصوروا، ما شاءوا، نوعًا من «الميتافيزيقا» الأخلاقية كما يتصورون نوعًا من «الميتافيزيقا» الخاصة بالطبيعة. لكن كما أنه لا يوجد اليوم أحد من الميتافيزيقيين يخلط بين تفكيره النظري وبين الإنتاج العلمي بمعنى الكلمة، ذلك الإنتاج الذي يقف عند حد الظواهر الموجودة بالفعل وقوانينها ليدرسها دراسة وئيدة مصحوبة بنوع من التواضع المجيد؛ كذلك يجب على علم «ما وراء الأخلاق»(179)، لو كُتب له البقاء، أن يتميز منذ الآن فصاعدًا عن العلم، أو بالأحرى من مجموعة العلوم المعقدة التي ترمي إلى دراسة الحقيقة الاجتماعية دراسة علمية صحيحة. وليست هذه الحقيقة بأكثر حاجة من الحقيقة المادية إلى «الإنشاء»، ولا إلى «التأسيس». فليس للمرء إلا أن يلاحظها ويحللها ويُرجِعها إلى بعض القوانين، وشأنها في ذلك شأن الحقيقة الأخرى.

179) Métamorale.

وهذه المماثلة بين «الطبيعة الاجتماعية» وبين «الطبيعة المادية» تفضي بدورها إلى نتائج أخرى. وقد تدعو هذه النتائج إلى الدهشة في أول الأمر. ولكن متى سلم المرء بالمبدأ الذي تعتمد عليه كان من العسير عليه أن يرفضها. مثال ذلك، في العلوم المادية والطبيعية، أن العلماء قد

ألفوا أن يعترفوا بجهلهم قبل البدء في البحث، وذلك بسبب مزاولتهم للطريقة التجريبية منذ زمن طويل. فإذا كشف الباحث عن جسم من الأجسام تساءل فقال: ما خواصه الطبيعية والكيميائية؟ وما أثره في العلاج؟ إلخ. ومن الممكن أن نضع فروضًا بصدد هذا الموضوع، بل من الضروري أن نضع هذه الفروض، لكي نتخذها نقطة بدء للتجارب. لكن لا يشك أبدًا أحد في أن التحقق من صدق الفروض أمر ضروري، وأن التجارب وحدها هي التي تقرر المصير النهائي لهذه الفروض، وكم كذَّب الواقعُ أقربَ الفروض احتمالًا للصدق!

كذلك لنا أن نتساءل فيما يمس الحقيقة الاجتماعية فنقول: هل أشربت نفوسنا نفس الاقتناع فيما يتعلق بالحقيقة الاجتماعية، بحيث أصبح من البديهي أن نعترف بجهلنا لتلك الحقيقة، قبل أن نبدأ في دراستها دراسة علمية؟ كلا، بكل تأكيد. فأي سبب يفسر اختلاف هذا المسلك حيال حقيقة لا تبدو معرفتنا لها أكثر مطابقة لفطرتنا في هذه الحالة الثانية منها في الحالة الأولى؟ ليس هناك أي سبب موضوعي. فيجب أن نبحث في أنفسنا عن السبب الرئيسي في هذا الاختلاف. فما أبعد أن تكون معرفتنا بالحقيقة الاجتماعية متقدمة كمعرفتنا بالعالم الطبيعي! وهناك قانون تخضع له معرفتنا في نموها، وهو القانون الذي ينص على أنه كلما كان الجزء الذي يجهله أحد العلوم «الوضعية» من الظواهر عظيمًا كان الشعور بهذا الجهل أقل وضوحًا. ونقول، من دون أن نخشى الإغراب في التفكير، بأنه يجب أن يكون العلم قد وُجد منذ زمن طويل بما فيه الكفاية، وأن يكون قد انتهى إلى نتائج لا مجال لإنكارها، وأن يكون الناس قد سلموا به على وجه الإجماع تقريبًا حتى يمكن أن نتصور موضوعه كما لو كان أمرًا نكاد نجهله جهلًا تامًّا، ويجب أن يصبح مادة لبحوث منهجية طويلة وئيدة. فحتى ذلك الحين كان الجهل يجهل نفسه، إذ كانت التصورات السابقة للمرحلة العلمية، والفروض والمذاهب [الفلسفية]، تحتل مكان العلم الذي لم يوجد بعد. وكثيرًا ما يجد الخيال والتفكير في هذه التصورات والفروض والمذاهب ما يشبعهما على حد سواء. فكل شيء «يمكن تفسيره» ببعض المبادئ العامة المجردة، من دون أن تكون هناك صعوبة يستحيل التغلب عليها. ولقد ظل الأمر هكذا مدة طويلة من الزمن فيما يمس الحقيقة الطبيعية. ونحن نقترب من اللحظة التي سيتبدل فيها هذا الأمر فيما يتعلق بالحقيقة الاجتماعية.

ومع هذا لم يُجمِع الناس بعد على التسليم بهذا الاعتراف، أو بعبارة أدق لم يسلموا بتقرير جهلهم، ذلك التقرير الذي لا يمكن فصله عن المسلك العلمي. فبعضهم يتردد في الاعتراف بأننا نجهل الحقيقة الخلقية، قبل أن نطبق عليها البحث العلمي. ونحن نعلم أن هذه المقاومة ترجع،

بصفة خاصة، إلى اضطراب الأفكار الشائعة التي تمس الجانب النظري والجانب العلمي في الأخلاق. ولقد كان الفلاسفة سببًا مساعدًا على هذا الاضطراب وداعيًا إلى بقائه حتى الآن. فقد زعموا، بحسن طوية، أنهم يُنشِئون علم الأخلاق، وأنهم يدرسون الأخلاق العملية في الوقت نفسه، واعتقدوا أنهم يقيمون تعاليمهم على أساس علمهم. لكنهم وقعوا هنا في وهمٍ عام أدى إليه المعنى المزدوج الذي تدل عليه كلمة «معرفة». ومما لا ريب فيه حقًّا أن كل فردي عادي بالغ ينتمي إلى مجتمع متحضر، إن قليلًا أو كثيرًا، «يعرف» ما الذي يجب عليه أن يفعل، وما الذي يجب ألَّا يفعل، و«يعلم» ماذا توجبه عليه الأخلاق، وماذا تنهاه عنه. وتلك نتيجة ضرورية وطبيعية لمختلف أشكال التربية التي يتلقاها، وللضغط الاجتماعي الذي يؤثر فيه على نحو مطرد. لكن ليس ثمة صلة بين هذه «المعرفة» للضمير الخلقي -تلك المعرفة التي لا تدين بشيء للتفكير- وبين العلم. فإذا «علم» كل امرئ في مجتمعنا ماذا يجب عليه أن يفعل من الناحية الخُلقية، فذلك بالمعنى الذي يُقال فيه إن كل فرنسي مفروض فيه أنه يعرف القانون، على حد تشبيه نستعيره من «داروين» الذي يقول: إن كلب الحراسة يعرف أنه يجب عليه أن يحرس.

فالمعرفة التي نحن بصددها -سواء سميتها غريزة، أم تدريبًا، أم تربية، أم امتثالًا للعادات الاجتماعية، أو ما شئت من الأسماء- لا تتصل إلا بالناحية العملية وحدها، وهي أبعد ما تكون عما نسميه علمًا أو معرفة نظرية. فعالم الاجتماع الذي يبين كيف نشأ القانون، وما الظروف التي وضعه المشرِّع فيها، وما المعتقدات والأفكار والعواطف التي أملته، وهل وُضع احترامًا لبعض العادات السابقة أم محاكاة لها -ونقول بالاختصار: إن هذا العالم الذي يبحث عن التطور التاريخي للقانون والمكان الذي يشغله بين مجموعة التشريعات هو الذي يعلم حقيقة هذا القانون. أما الفرنسي العادي فلا يعلمها. وكذا الأمر فيما يتعلق بالأخلاق. فكل إنسان مفروض فيه أنه يعرف ما تأمر به الأخلاق. وعندما يأتي أحدهم عملًا تعدُّه ضمائر الآخرين، وضميره هو نفسه، جريرة أو فعلًا يستوجب اللوم، فإنه لا يحتج أبدًا بجهله. ولكن إذا اعتبرنا أن أوامر الضمير ونواهيه موضوع لعلم، فلن نستطيع تفسير هذه الأوامر والنواهي إلا بعد دراسة تمهيدية طويلة، كما هي الحال في القوانين المدنية. وإذا كنا لا نشعر بهذا الجهل فإن ذلك لا ينفي حقيقته. وإنا لنجد مشقة في التسليم بهذا الجهل، لأننا لا نشعر به. ولكي نقنع أنفسنا بوجود هذا الجهل فمن الواجب ألَّا يظل هذا الجهل مطبقًا. ويجب أن يقرر العلم بالتدريج أننا إذا كنا نعتبر أن ضربًا من السلوك إجباري، وأن ضربًا آخر إجرامي، فكثيرًا ما يرجع السبب في ذلك إلى بعض

المعتقدات التي فقدناها، والتي كدنا لا نذكر شيئًا عنها، والتي تستمر في البقاء، على هيئة تقاليد قاهرة وعواطف اجتماعية قوية. وفي هذه الحال نستطيع أن نفهم أن أوامر الضمير التي تبدو لنا شديدة الوضوح، باعتبار أنها أوامر، ليست بهذا الوضوح البتة من جهة أنها ظواهر اجتماعية.

وهنا تظهر أيضًا دلالة المقارنة بين الدين والأخلاق. فالأستراليون [البدائيون] يعرفون على نحو جدير بالإعجاب طقوس دينهم المعقد كل التعقيد، كما يعرفون احتفالاته وشعائره. ومما يدعو إلى السخرية أن نقول إن لديهم علمًا [نظريًّا] بهذا الدين. لكن علماء الاجتماع يُنْشِئون هذا العلم الذي يستحيل على الأستراليين تصوره. وبالمثل يعلم الصينيون ما تقتضيه منهم عبادة الأسلاف في كل مناسبة خاصة من مناسبات الحياة. وهم يعلمون ذلك حتى في أدق التفاصيل. ومع هذا فليس لديهم علم [نظري] خاص بهذه العبادة. فهذا العلم ينقصهم، وقد زوَّدَنا به عالم أوروبي(180). وما يصدق على الضمير الديني ليس أقل صدقًا على الضمير الخُلقي. فهناك فارق بين أن يعرف المرء الأوامر من الوجهة العملية وبين أن يعلمها علمًا نظريًّا. ولكن سيقول بعضهم: إن الفلاسفة يبررون الأوامر التي يقررها الضمير بصفة تلقائية. وهم يبررونها بالرجوع إلى المبدأ العقلي للأوامر الخلقية، وهذا هو على وجه الدقة «تأسيس» الأخلاق -إن ذلك حق، ولكنهم يؤسسون الأخلاق على نفس النحو الذي أسسوا عليه الديانة الطبيعية(181)؛ أي عندما حاولوا استخدام طريقة القياس العقلية لتبرير العقائد التي لا تعتمد أصولها على العقل إلا اعتمادًا ضئيلًا. إن علم الأديان يُرينا اليوم من أين جاءت فكرة الفلسفات الكهنوتية والروحية عن «الله» و«النفس»؛ كذلك سيبين لنا علم العادات الخلقية عما قريب أصل ما يطلق عليه الفلاسفة اسم «العقل العملي». ففي كلتا الحالتين يظل «التبرير» المزعوم تبريرًا جدليًّا محضًا. ومع هذا، فلذلك التبرير أهمية كبرى، لأن هذا المجهود الذي يُراد به وضع أسس عقلية للأخلاق يدل على أن التفكير أخذ ينصبُّ عليها، وأنها على أهبة لأن تكون موضوعًا للتنظيم، وأن تصير مادة لدراسة علمية غير مغرضة عندما تسمح الظروف بذلك.

(180) Granet: «جرانيه» صاحب كتاب الحضارة الصينية»: La civilisation chinoise.

(181) الديانة الطبيعية هي مذهب الألوهية لدى فلاسفة القرن الثامن عشر من أمثال فولتير. وينحصر في الاعتراف بوجود الله وإنكار الوحي. (المترجم).

[Statique ستاتيك] إن أخلاق مجتمع معين في عصر معين تخضع لمجموعة ظروف هذا المجتمع من ناحية الاستقرار، المبادئ الغائية التي تتضمنها الآراء السائدة عن التضامن الاجتماعي - نقد ...[Dynamique ديناميك] ومن ناحية التطور

الفكرة الفلسفية عن «الأخلاق الطبيعية» - كل أنواع الأخلاق الموجودة أخلاق طبيعية - المقارنة بين الأخلاق الطبيعية والديانة الطبيعية - المذهب الأخلاقي القائل بأن الإنسان مركز الكون آخر صورة للمذهب الطبيعي والعقلي القائل بأن الإنسان مركز الكون.

من بين النتائج التي تفضي إليها هذه الفكرة الجديدة توجد نتيجة تبدو لنا مؤلمة جدًّا، وهي مؤلمة على وجه الخصوص لبعض الأسباب العاطفية. وهذه النتيجة هي أننا نجد أنفسنا مضطرين إلى النظر إلى نفس الأخلاق (أي إلى نفس مجموعة الإلزامات والأوامر والنواهي) من ناحيتين تختلف كل منهما عن الأخرى تمام الاختلاف؛ أي تبعًا لنظرتنا إليها نظرة داخلية أو خارجية، أو تبعًا لأننا نشعر بأننا نخضع لأوامرها أو ننظر إلى هذه الأوامر نظرتنا إلى بعض الظواهر الاجتماعية التي يدرسها العلم.

فعلى الاعتبار الأول لا توضع جودة هذه المجموعة من الأوامر موضع المناقشة. فهي تحدد لنا مثالًا أعلى للخير والقداسة والعدل والحب، وهو المثال الأعلى الذي نعلم كل العلم أننا لن نستطيع الوصول إليه. ولذا فإن معظم الناس يمتثلون للقوانين الأخلاقية كما لو كانت أوامر الإله نفسه(182) أو يعتقدون أنهم لا يستطيعون أن يكيفوا سلوكهم بها، من دون الالتجاء إلى الرحمة الإلهية. وبالاختصار، تثير فكرة الناس عن المثال الأخلاقي الأعلى عواطف تقديس وعبادة على نحو نجد معه أن كل محاولة ممكنة للنقد تُستبعد سلفًا. فالضمير الخلقي يعتمد على أوامره الخاصة اعتماده على حقيقة مطلقة(183).

(182) وجه المغالطة هنا بيِّن. ذلك أن «بريل» يكاد يعتقد أن أخلاق كل أمة تختلف تمام الاختلاف عن أخلاق غيرها. وينسى أن هناك أسسًا أخلاقية مشتركة، وبخاصة بين الديانات الموحى بها.

(183) يحاول «بريل» الفصل بين الدين والأخلاق بطريقة قائمة على التعسف؛ ونسي أن الديانات تضع مُثُلًا أخلاقية عليا لجميع أفراد البشر على اختلاف مللهم ونحلهم، وأن كل تقدم اجتماعي قد يدنيهم أو يبعدهم عن هذه المُثُل. (المترجم)

أما من وجهة النظر الخارجية، أو من وجهة نظر العلم، فلا تبدو مجموعة الأوامر الأخلاقية بمثل هذه الخصائص. فنحن لا نصدر حكمنا عليها، من دون دراسة، بأنها أفضل الأوامر الممكنة، ولا نقضي بأنها مقدسة أو إلهية. ونحن نعدها مرتبطة ارتباطًا شديدًا، في الواقع، بمجموعات الظواهر الاجتماعية التي توجد معها في نفس الوقت. فالعواطف والعادات الخلقية لمجتمع معين ترتبط ضرورة في نظر العالم بالمعتقدات الدينية، وبالحالتين الاقتصادية والسياسية، والتقدم العلمي والشروط المناخية والجغرافية. ومن ثَم فهي ترتبط أيضًا بماضي هذا المجتمع. ولما كانت هذه العواطف والعادات قد تطورت حتى الوقت الحاضر، تبعًا لتطور هذه الظواهر الأخرى، فقد كُتب عليها أن تتطور في المستقبل أيضًا(184). وقد أمكن التحقق دائمًا من صدق هذه النظرية

العامة التي تنجم مباشرة عن الفكرة العلمية باستخدام طريقة المقارنة. وينطبق هذا الأمر على أخلاقنا الخاصة، كما ينطبق على أخلاق جميع الشعوب الأخرى.

[184] إن الذي يتطور هو الأخلاق العملية التي تقترب أو تبتعد من المُثُل العليا. أما هذه المُثُل فثابتة. (المترجم)

فأخلاقنا (وهي في ذلك شبيهة بأي أخلاق أخرى) لم تعد تبدو لنا على هيئة فكرة مثالية للسلوك العملي التام وللجودة الخلقية. وسنعترف بأنها تعد، على وجه التحقيق، غاية ما تكون جودة أو رداءة في لحظة معينة. وسنهتدي هنا إلى إحدى الحالات التي يطبق فيها «مبدأ شروط الوجود»[185] الذي تستعيض به المعرفة الوضعية في كل مكان عن وجهة النظر الغائية «الميتافيزيقية». فكما أن كل فصيلة حيوانية تعيش ما دامت قادرة على الحياة، وما دامت تقاوم مجموعة الظروف التي تهدد بقاءها، ولو تسرب الضعف والتدهور العضوي إلى أعضائها بصورة واضحة، وحتى عندما يبدو لنا أن تكيفها بالغاية التي يجب أن تهدف إليها أصبح تكيفًا ناقصًا؛ كذلك كل مجتمع قادر على الحياة يستمر في البقاء ما لم يبتلعه أو يقضي عليه مجتمع آخر أشد قوة منه. وهو يستمر في البقاء محتفظًا بأخلاقه الخاصة التي تترتب على شروط وجوده، وهي على وجه الدقة تلك الأخلاق التي توجد على النحو الذي تقتضيه هذه الشروط. فما هذه الشروط وما نتائجها في حالة معينة؟ ذلك ما لا نستطيع التكهن به سلفًا عندما نعتمد على مبادئ الاقتصاد في المجهود، وبذل أدنى مجهود، ومبدأ الغائية، وهلمَّ جرًّا. لكن يجب علينا أن نبحث عن هذا الأمر في دراسة الظواهر.

[185] يريد به مبدأ الحتمية. وقد أخذ هذا المصطلح عن «أوجست كونت». (المترجم)

إن انتشار عدد كبير من الفصائل الحيوانية والنباتية رهن بوجود كمية هائلة من ملايين البذور التي تكاد تفنى جميعها، في حين أن عددًا قليلًا منها يتطور، ويصل إلى مرحلة النضوج. وهذه عملية تبذير مفزعة، وكان ينبغي لها أن تخدش شعورنا الذي يألف وجود مطابقة معقولة بين الوسائل والغايات، لولا أننا نسلك مسلك الإعجاب الوهمي حيال ما تعرضه علينا الطبيعة. وبالمثل تحتفظ المجتمعات الإنسانية ببقائها. وهذا أمر طبيعي. ولكن ربما أمكن تحقيق النظام الاجتماعي الذي يُكتب له البقاء في هذه المجتمعات (وتعد الأخلاق أحد العوامل الجوهرية في هذا النظام) باحتقار مماثل لما نطلق عليه اسم مبدأ الاقتصاد في المجهود، أو مبدأ الغائية. وربما كان هناك أيضًا تبذير هائل في المجتمعات. وربما كان هناك تبديد لا مبرر له (أو الأمر كذلك بالنسبة إلى تفكيرنا في الأقل) لضروب من العناء والبؤس والآلام المادية والخلقية، ومن التضحية التي

تتجدد بتجدد الأجيال، والتي تكابدها الغالبية الكبرى من الأفراد حتى ينتظم سير الحياة الاجتماعية في جملته. [ونقول] على أقل تقدير، وحتى يقوم دليل على خلاف ذلك: إنه ليس ثمة شيء يسمح لنا بالتفكير في أن الأمر ليس على هذا النحو. ذلك بأننا متى تصورنا أن الحقيقة الاجتماعية جزء من الطبيعة وجب علينا أن نتصور أنها تخضع للقوانين العامة لهذه الطبيعة، وأنها تخضع، قبل كل شيء، لمبدأ شروط الوجود. لكن هذا المبدأ لا يتضمن، بحال ما، فكرة «الأحسن» التي كان يستخدمها «سقراط» والقدماء في فهم الطبيعة. فعلى العكس من ذلك، يدل هذا المبدأ على أن جميع الكائنات ومجموعات الكائنات التي تطابق مجموعة شروط وجودها الداخلية والخارجية تستمر في البقاء ما دام هذا التطابق مستمرًّا، ومهما عظمت في أعيننا أوجه النقص فيها. ولا تشذ المجتمعات الإنسانية عن هذه القاعدة، كما لا تشذ عنها، بصفة خاصة، المعتقدات والعواطف والأوامر الأخلاقية التي تسيطر على كل مجتمع من هذه المجتمعات.

ويترتب على ذلك أنه يجب على فكرة الأخلاق الطبيعية أن تفسح مكانها لفكرة تقول بأن جميع أنواع الأخلاق الموجودة أخلاق طبيعية. فهي طبيعية كلها على حد سواء مهما يكن من شأن الدرجة التي تحتلها كل منها في التصنيف الذي نقرره لها. فأخلاق المجتمعات الأسترالية طبيعية تمامًا كأخلاق أهل الصين، والأخلاق الصينية طبيعية مثل الأخلاق في كل من أوروبا والأمريكتين. وكل نوع من هذه الأخلاق هو على وجه الدقة النوع الذي كان يمكن أن يوجد، بناء على مجموعة الشروط الموجودة بالفعل. وقد اعتدنا أن نفهم «الأخلاق الطبيعية» بمعنى آخر. فهذا التعبير يدل، في نظرنا، على أن كل ضمير إنساني يتلقى -لهذا السبب وحده وهو أنه ضمير إنساني- نورًا علويًّا يكشف له عن التفرقة بين الخير والشر. ولما كنا على استعداد للتسليم بأن هذا النور قد يخبو بألف شكل وشكل، وأنه ينطفئ تمامًا عند الشعوب المتوحشة المنحطة أو الفاسدة في نظرنا، فلسنا أقل اقتناعًا من ذلك بأنه يكفي أن نرفع ما يحجبه حتى يبدأ في اللمعان من جديد. (هذا إلى أن الحقائق الواقعية تجبرنا على التسليم بذلك). وفي الجملة نعتقد أن الإنسان أخلاقي بطبعه، كما أنه عاقل بطبيعته. وهذا الاعتقاد أساس للمذاهب الفلسفية التي تدرس «العقل العملي». ولكنه يعتمد، هو نفسه، على أساس الخلط بين بعض المعاني. فالإنسان أخلاقي بطبعه، من دون ريب، إذا فهمنا من هذا التعبير أن الإنسان يعيش في مجتمع دائمًا، وأنه توجد عادات في كل مجتمع. لكننا لا نفعل [Tabou تابو] خلقية وتقاليد تفرض نفسها وإلزامات وأمور محرمة سوى أن نلاحظ ظاهرة يمكن التحقق من وجودها في جميع الأزمان والأمكنة. وليس معنى هذا،

بحال ما، أن الأخلاق طبيعية في الإنسان إذا فهمنا من هذه الصيغة أن ضميره يحتوي على نوع من الإلهام الذي يُشعِره شعورًا واضحًا، إن قليلًا أو كثيرًا، بوجود نظام أخلاقي، وذلك بسبب نوع من الامتياز الذي يتصف به، على اعتبار أنه كائن عاقل أو مسؤول.

وهذه الفكرة عن «الأخلاق الطبيعية» قريبة الشبه جدًّا بفكرة «الحق الطبيعي». وربما كانت أهمَّ الأسباب التي تجعلنا أشد عنفًا ضد التسليم بأن الأخلاق قد وُجدت وحُدِّدت واستمرت في البقاء، كما هي الحال في النظم الاجتماعية واللغات، بفضل بعض القوانين الاجتماعية «الطبيعية» المحضة (بنفس المعنى الذي تدل عليه هذه الكلمة في العلوم الطبيعية)؛ وضد التسليم بضرورة دراسة الأخلاق على هذا الأساس. وإذا أردنا أن نهتدي إلى أعمق الأسباب التي كانت سببًا في هذه المقاومة فما علينا إلا أن نشبه «الأخلاق الطبيعية» المزعومة «بالديانة الطبيعية» التي تربطها بها صلات قوية جدًّا. فكم من عقول ممتازة خصبة التفكير طاب لها أن تفرِّق، منذ القرن الثامن عشر، بين الدين وبين الديانات! فكانت تقابل بين الديانات المختلفة، بما تحتوي عليه من عقائد مختلفة غريبة ومفزعة، وما تنطوي عليه من أساطير وعبادات، وبين الديانة الطبيعية التي نشأت في النفس الإنسانية بصفة تلقائية. ومن ثَم فهذه الديانة الأخيرة معقولة خيِّرة لا تعقيد فيها بقدر ما كانت الديانات الأخرى شديدة التعقيد، وهي منطقية بقدر ما كانت الأخرى سخيفة، ومسالمة بقدر ما كانت الأخرى سفاكة للدماء، ومتسامحة بقدر ما كانت الأخرى متعصبة، ويظهر فيها طابع الوحدة بقدر ما كان يظهر في الأخرى طابع الانقسام[186]. ولقد كان «فولتير» يؤمن حقًّا بهذه الديانة الطبيعية. ففي رأيه تمتاز هذه عن جميع الديانات الأخرى بأنها ترجع إلى أبعد العصور عهدًا. أما تلك الديانات التاريخية فليست إلا صورة مشوهة كُتب عليها أن تختفي متى بلغت الإنسانية سن الرشد، ولم تعد تستمع إلا لصوت العقل وحده.

(186) ربما كان «بريل» يجهل أن الإسلام يصف نفسه بأنه فطرة الله التي فطر الناس عليها. ونرى من جانبنا أن الأوصاف التي ذكرها هي التي يرى كل مسلم أنها تتمثل في دينه على أكمل وجه. (المترجم).

وقد أثرت هذه الفكرة في كثير من العقول تأثير السحر، ولا نجد مشقة في معرفة السبب في ذلك. ذلك لأنها كانت تتيح لهؤلاء المفكرين أن يخرجوا، من دون ندم، على الديانات الواقعية التي أصبحوا لا يؤمنون بها، وأن يحتفظوا، على الرغم من ذلك، بعاطفة دينية قوية جدًّا، وهي تلك العاطفة التي كانت تمدها الديانة الطبيعية بغذاء يكفيها. لقد كانت هذه الديانة تفسر اختلاف

الديانات الواقعية بظروف تاريخية خاصة، وتفسر وحدتها هي باستعداد إنساني جوهري (حتى لا نقول بنوع من الوحي).

فلماذا لا يجرؤ مثل هذا التفسير الساحر أن يخرج إلى حيز الوجود مرة أخرى؟ ذلك لأنه لا يفسر شيئًا في الحقيقة، ولأن الديانة الطبيعية المزعومة لم تكن قَط على الصورة التي تخيلها أنصارها. فبدلًا من أن تعبر هذه الديانة عن العناصر الجوهرية المشتركة بين جميع الديانات الإنسانية كانت إحدى النتائج الخاصة التي أدى إليها التفكير الفلسفي (أي التفكير العقلي)، ولم توجد إلا في جزء صغير من الإنسانية، وفي عصر أقل ما يكون تدينًا. وفي الواقع لم تكن هذه الديانة الطبيعية إلا صورة مختصرة باهتة ومجردة من مذهب التوحيد الأوروبي في القرون السابقة، وقد بدا على هيئة مذهب عقلي يعترف بوجود الله. إن كل تقدم تحققه الدراسة العلمية الصحيحة لديانات الشعوب المنحطة يبين بوضوح مدى الاختلاف بين الواقع وبين الفرض القائل بأن الديانة الطبيعية كانت عامة في جميع أنحاء العالم. ولا ريب في أن هذه الدراسة لا تناقض الرأي القائل بأننا نلاحظ في كل المجتمعات الغابرة والحاضرة ظواهر ينطبق عليها اسم الظواهر الدينية. ولكن من الأكيد، على خلاف ما كان يعتقد فلاسفة القرن الثامن عشر، أننا لا نعثر، بين هذه الظواهر المطردة كلها، على الإيمان بوجود «خالق حكيم للكون»، كما لا نعثر على فكرة العناية الإلهية أو على فكرة إله يثيب ويعاقب(187). فإذا كان من الممكن استخلاص العناصر الدائمة في الديانات الإنسانية، فلن نصل إلى ذلك مطلقًا بطريقة تحليل المعاني تحليلًا لا يعتمد على الدراسة العلمية، بل سنصل إليه باستخدام الدراسة الاستقرائية التي توجه انتباهها إلى ما كانت عليه هذه الديانات لدى أشد المجتمعات اختلافًا، وهي تلك المجتمعات التي نستطيع معرفتها إلى حد كافٍ.

(187) تفقد الآن هذه الحجج الجدلية كل طابع منطقي وعلمي مزعوم، لأن بعض علماء الاجتماع من المحدثين يرون أن ديانة التوحيد كانت الديانة البدائية. هذا إلى أنه قد ثبت فساد نظرية الديانة التوتمية على النحو الذي كان يفهمها عليه «دوركايم» رئيس المدرسة الفرنسية، وهي تلك النظرية التي تأثر بها ليفي بريل. ارجع في هذه المسألة إلى مقدمة كتاب «مبادئ علم الاجتماع الديني» لروجيه باستيد، ترجمة محمود قاسم، سنة 1951.

وليست هذه الملاحظات أقل انطباقًا على «الأخلاق الطبيعية». هذا إلى أن وجه الشبه بين هذه الأخلاق وبين «الديانة الطبيعية» قوي جدًّا إلى درجة أن مذهب الألوهية، في القرن الثامن عشر، كان ينطوي عليهما جميعًا، من دون تفرقة بينهما على وجه التقريب. فهؤلاء الذين تعلقوا بأهداب الفكرة القائلة بوجود ديانة طبيعية تنبع في عقل الإنسان وقلبه كانوا لا يفعلون كذلك بناء

على دراسة علمية جعلتهم يقررون أن العقائد التي تضمها هذه الديانة في نظرهم كانت عامة، بل ذهبوا إلى رأيهم هذا لأنهم كانوا لا يستطيعون أن يتصوروا أن الطبيعة الإنسانية مجردة عن هذه العقائد. ولا نرى اليوم في هذه الفكرة إلا تعبيرًا عن الحاجة الدينية الخاصة لدى هؤلاء المفكرين. كذلك ما كان لهؤلاء الذين ظلوا أوفياء للفكرة القائلة بوجود «أخلاق طبيعية» أن يتعلقوا بهذه الفكرة لأنهم شاهدوا، حقيقة، أن الناس يفرِّقون في كل مكان بين العدل والظلم، ويعلمون في كل موطن مبادئ هذه الأخلاق، بل لأنهم لا يستطيعون أن يتصوروا الطبيعة الإنسانية مجردة مما يعد في نظرهم أهم صفة جوهرية(188) فيها. ولكننا نجد هنا أيضًا تعبيرًا عن حماسهم لعقيدتهم الخلقية. أما من الوجهة العلمية فمن العبث كل العبث أن نقابل بين الأخلاق الطبيعية وبين أنواع الأخلاق، أو بين الديانة [الطبيعية] وبين مختلف الديانات. وقد تثير هذه التفرقة نوعًا من الاهتمام باعتبار أنها دليل على مجهود تبذله بعض الضمائر للتحرر مما تحتوي عليه أخلاقها وعقائدها من عناصر عرضية. ولكنها لا توقفنا البتة على شيء جديد. وليس من الممكن أن تعفينا هذه التفرقة من اتخاذ دراسة الظواهر وحدها سبيلًا إلى البحث عن العناصر الدائمة في العادات الخلقية التي توجد في مختلف أجزاء الإنسانية في الوقت الحاضر، أو في الزمن الغابر.

(188) لوحظ أن القبائل الهمجية الموحدة هي أطهر القبائل خلقًا وأبعدها عن ضروب السحر. ارجع إلى كتاب «مبادئ علم الاجتماع الديني». (المترجم).

وكما أن فكرة الديانة الطبيعية التي قابل فلاسفة القرن الثامن عشر بينها وبين فكرة الديانة الموحى بها ليست في الواقع، وعلى الرغم من تلك المقابلة، إلا هذه الفكرة الأخيرة نفسها وقد تشكلت بصورة مختلفة بعض الشيء؛ أي بصورة وحي طبيعي -إذا جرؤنا على استخدام هذا التعبير- كذلك تظل فكرة «الأخلاق الطبيعية»، وإن تشكلت بصورة فلسفية، فكرة دينية في جوهرها. «فالطبيعة» التي تنير أمام الإنسان طريق التفرقة بين الخير والشر، والتي تجعله كائنا خُلقيًّا من بين جميع الكائنات الأخرى؛ ما زالت نوعًا «من العناية الإلهية، ولكنها عناية اكتسبت طابعًا مدنيًّا هي الأخرى. ويمكن التعرُّف على هذا الفرض القائم على التفاؤل لدى «هيوم» ولدى الفلاسفة الفرنسيين أنفسهم. وهو يتسق، على حد سواء، أتم اتساق مع مذهبهم التجريبي ومع المذهب العقلي لدى «ليبنتز»، لأن هذا الفرض نفسه يرجع، بحسب أصله، إلى غريزة لم يأخذ أي فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة منها حذره، وهي الغريزة التي تحفز الإنسان إلى تصور نفسه كما لو كان مركز الكون الأخلاقي. وهي أشد تأصلًا في النفس، وأعنف مقاومة من شبيهتها التي

تصور الإنسان على أنه المركز الطبيعي للكون، وذلك على الرغم من أن هذين المذهبين متشابهان أصلًا وجوهرًا. وتلك هي الحاجة الفطرية التي تدعو إلى تنظيم ظواهر العالم الخلقي وقوانينه حول الضمير الإنساني الذي يعدُّ مركزًا لها، والتي تدعو إلى تفسير هذه الظواهر والقوانين تبعًا لهذا الضمير. ويطيب للإنسان أن يسلس قياده لهذه الحاجة على نحو أشد ما يكون يسرًا إلى درجة أنه لا يشك في استسلامه لها، بل لا يشك في وجود هذه الحاجة.

ونحن نعلم كم من جهود وجب بذلها حتى أمكن إقناع الإنسان بأنه لا يوجد في مركز العالم الطبيعي! وقد كان من الضروري أن تنتصر الفكرة الفلكية التي قال بها «كوبرنيق» و«كبلر» و«جاليليو» على مقاومة أشد ما تكون عُنفًا، حتى تفرض نفسها على العقول. وقد وجدنا أن النظريات القديمة المبجلة، والعقائد الدينية والعادات العقلية والعاطفية المتأصلة في النفوس، قد تحالفت ضد هذا العدو المشترك، ومع ذلك فقد انتهى هذا العدو بالغلبة عليها. لكن هذه الثورة العقلية الكبرى، التي يرجع تاريخها إلى ثلاثة قرون تقريبًا لم تؤدِّ حتى الآن، وبخاصة من وجهة النظر الخلقية، إلى النتائج البعيدة العميقة التي كان يحق للمرء أن يتوقعها منها. ومن الأكيد أنها جعلت تقدم الميكانيكا السماوية أمرًا ممكنًا، ومن ثَم ساهمت، على نحو غير مباشر، في تقدم العلوم الطبيعية الأخرى. ولا ريب في أنها أثرت أيضًا في ظهور نظريات التطور، تلك النظريات التي وجَّهت، هي الأخرى، ضربة في الصميم إلى المذهب القائل بأن الإنسان مركز الكون. ومع ذلك فما زال هذا المذهب باقيًا على الدوام. فديانات وأخلاق أكثر الشعوب تقدمًا في الناحية العقلية تسلِّم بهذا المبدأ، ويبدو أنها لم تفقد شيئًا كثيرًا من سلطانها.

وإذا كانت فكرة «نيوتن» عن العالم السماوي تبعد كل البعد عن فكرة «بطليموس»، وإذا كانت فكرة «داروين» عن أصل الأنواع قد حلت محل فكرة «كوفييه» فكيف لم يؤثر ذلك حتى الآن تأثيرًا فعالًا يذيب العقائد التي تنتمي إلى مجموعة من الآراء مختلفة كل الاختلاف [عن هذه الآراء العلمية]؟ ذلك بأن الكشوف العلمية الحديثة لا تفضي إلى انهيار المذهب القائل بأن الإنسان مركز للكون إلا من الوجهة الطبيعية، أو من الوجهة المكانية بعبارة أدق. فسواء أكان الإنسان يشغل مركز الكون أم يرى نفسه منعزلًا على سطح ذرة من الهباء في الفضاء اللا نهائي، فسرعان ما تخف حدة الخلاف بين هاتين الفكرتين، ذلك الخلاف الذي كان يبدو في أول الأمر خلافًا جوهريًّا. ويرجع هذا الأمر بصفة خاصة إلى تأثير نوعين من التفكير:

أولًا: إن خيالنا وحده هو الذي يضطرب ويدهش عندما يتصور فضاء لا يستطيع مطلقًا أن يحيط به جملة. أما في نظر العقل فلا يبدو الفضاء إلا على هيئة علاقات سرعان ما تصير مألوفة لديه بسبب تصوره للأشياء اللا نهائية من مختلف الأنواع. فما من عدد يعتبر كبيرًا أو صغيرًا في ذاته، بل هو كذلك فقط بالنسبة إلى وحدة نحددها بطريق التعسف.

ثانيًا: ولكن إذا ضل بنا الطريق في بقعة منعزلة من الكون فإنا نعلم أننا قد ضل بنا الطريق، ونقيس المسافة بيننا وبين الشمس والمسافة بين شمسنا وبين عدد كبير من الشموس الأخرى. ومن ثَم فإذا كان هذا الأمر يخدش كبرياءنا فإن معرفتنا له ستعيد إلينا كبرياءنا. فلا أهمية للمكان المادي الذي نحتله في العالم إذا انتظم هذا العالم دائمًا حول عقلنا. وتؤدي مثل هذه الاعتبارات إلى الغض من شأن النتائج التي يمكن استنباطها من نظريات التطور.

وهكذا استطاع المذهب القائل بأن الإنسان مركز الكون أن يستمر في البقاء. وفي الواقع قُدِّر له البقاء عندما جعل العقل الإنساني مركزًا للعالم، بدلًا من القول بأن الأرض هي هذا المركز. ومعنى ذلك أن هذا المذهب قد عُدِّل على نحو أصبح معه مذهبًا روحانيًّا. وهذا هو السبب في ازدياد أهمية الفكرة القائلة بوجود نظام أخلاقي بحيث يكون ضمير الإنسان -وهو الكائن الوحيد المزوَّد بالعقل والحرية- مركزًا لهذا النظام وسببًا في وجوده. فيبدو هذا الضمير، شيئًا فشيئًا، كما لو كان مركزًا ترجع إليه مختلف الظواهر الطبيعية والظواهر الخلقية بصفة خاصة، وكما لو كان كافيًا في تفسير هذه الظواهر جميعها. وحينئذ نجد في النهاية نفس المسلك العقلي دائمًا، ونفس الفكرة القائلة بأن الإنسان مركز الكون، وهي فكرة غائية ودينية. (وهذان المصطلحان شديدا التجاور إلى درجة أن الإنسان ينتقل على نحو غير ملموس من أحدهما إلى الآخر). وهذه الفكرة تجعل الحقائق الخارجية معقولة، عندما نتخيل أنها خُلِقَت ونُظِّمت من أجل الإنسان. وقد وجب، من دون ريب، أن يُقلِع المرء عن هذا التفسير للطبيعة المادية تحت ضغط العلم «الوضعي» الذي أظهر فساد هذا التفسير. وعلى هذا فقد بقي الإنسان مركزًا خُلقيًّا للكون.

وإذن فما زال الصراع ضد هذا المذهب القائل بأن الإنسان مركز الكون بعيدًا عن بلوغ غايته، وما زالت المواقع المنيعة التي يحتفظ بها بمنأى عن الهجوم. ويمكن القول على نحو ما بأنه لم يفقد حتى الآن سوى الأسوار الخارجية، وأنه يحتفظ بحصن لن يكون الاستيلاء عليه بالأمر اليسير. ومع هذا فقد بدأت تحاصره العلوم الاجتماعية التي شرعت تدرس الحقيقة الاجتماعية بنفس الطريقة التي تُدرس بها الطبيعة المادية. فالعلوم الاجتماعية تحلل أنواع الأخلاق الموجودة

بالفعل تحليل العلوم الطبيعية للأجسام، بدلًا من أن تجعل الضمير الخلقي، الذي يشبه أن يكون نوعًا من الوحي الطبيعي، نقطة بدء لدراستها. لكن هذه المهمة أكثر تعقيدًا ووعورة من مهمة «جاليليو» و«كوبرنيق». وسيلقى العلماء مقاومة أشد ما تكون إصرارًا على الدفاع(189).

(189) لقد سبق «كونت» إلى الزهو بنفسه عندما قال إن الثورة التي حققها في دراسة الأمور الاجتماعية أعظم من الثورة التي حققها نيوتن في علم الفلك! وقد عاد «كونت» من هذه الآمال العريضة باعتراف «ليفي بريل». لكن هذا الأخير سيكون أكثر طموحًا من أستاذه. انظر «فلسفة أوجست كونت»، الترجمة العربية، ص 228-229. (المترجم)

وحقيقة إن الإقلاع عن المذهب الأخلاقي القائل بأن الأخلاق الإنسانية مركز الكون معناه الإقلاع نهائيًّا عن المبادئ الغائية والدينية، والتسليم بأن لعلم الأشياء الأخلاقية أو الاجتماعية نفس الحق المشترك بين علوم الطبيعة. ولن يكون لمجموعة الظواهر الأخلاقية التي توجد في مجتمع معين هذا الطابع الفريد بين جميع مجموعات الظواهر (التشريعية والسياسية والاقتصادية والدينية والعقلية إلخ) التي تحدث في آن واحد في هذا المجتمع. وسينظر الناس إلى مجموعة الظواهر الأخلاقية على اعتبار أنها ترتبط بتلك الظواهر الأخرى، كما أن هذه الظواهر الأخيرة ترتبط بها. وستكون «طبيعية» بنفس المعنى الذي تعدُّ به الظواهر الأخرى طبيعية أيضًا. أما من الوجهة الدينية فيستطيع الضمير الخلقي أن يبدو لنفسه دائمًا كما لو كان «مشرِّعًا عامًّا في عالم الغايات» وكما لو كان «عضوًا في المدينة السماوية» و«أحد رعايا مملكة الإله». ولكن ما أبعد العلم الذي يتخذ وجهة نظر مخالفة عن إرجاع الحقيقة الاجتماعية في جملتها إلى الضمير، كما لو كان هذا الأخير مركزًا لها، بل سيفسر كلَّ ضمير خلقي بمجموعة الحقيقة الاجتماعية التي يعدُّ هذا الضمير جزءًا منها، والذي يعدُّ في الوقت نفسه تعبيرًا عنها ومترتبًا عليها.

-3-

يجب، من الآن فصاعدًا، أن تُستخدم طريقة المقارنة في دراسة الأخلاق الماضية والحاضرة - استحالة إرجاع الأخلاق إلى ضميرنا الخاص باعتبار أنه نموذج لها.

إن النتائج التي تترتب على استخدام هذه الطريقة العلمية لا تغير طابع التفكير الأخلاقي النظري فحسب، بل تغير مكان محور ثقله ومركزه أيضًا. فالشيء الذي كان يُستخدم مبدأ للتفسير، ونعني به الضمير الخلقي، يصبح، على عكس ذلك، موضوعًا للبحث العلمي. فبدلًا من أن يتجه التفكير النظري إلى الإنسان باعتبار أنه كائن أخلاقي بطبيعته، سيتجه إلى هذه المسألة، وهي: كيف نشأت مجموعة الأوامر والإلزامات والنواهي التي تتكوَّن منها أخلاق مجتمع معين،

وكيف تتوقف في نشأتها على مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى. وإذن فليس لنا بعد الآن أن نؤكد وجود أصل أو مصدر أخلاقي مشترك بين جميع أنواع الأخلاق الحاضرة أو الماضية، فيما وراء أوجه الخلاف الحقيقية بينها. أو في الأقل يبقى علينا أن نبحث عن العناصر الدائمة في جميع أنواع الأخلاق الإنسانية إذا ذهبنا إلى افتراض وجود هذا الأصل المشترك. ويحق لنا أن نضع هذا الفرض بشرط أن نتحقق من صدقه بالظواهر. ولا نستطيع تحديد تلك العناصر سلفًا، ولا نستطيع بصفة خاصة أن نعتمد على هذا التحديد السابق، لكي ننظر إلى نوع معين من الأخلاق كما لو كان نموذجًا خاطئًا أو صورة مشوهة -سواء قلَّ أم كثر تشويهها- من الأخلاق الفطرية. ولو سلكنا هذا المسلك لعدنا إلى فكرة «الأخلاق الطبيعية» التي وجب علينا أن ننكر عليها طابع العلم، والتي عرفنا فيها تعبيرًا عن المذهب «الميتافيزيقي» أو الديني القائل بأن الإنسان مركز الكون.

وقد بدت لنا مشروعية استخدام هذا الفرض بسبب استخدامه في العلوم الاجتماعية الأخرى. فعلوم مقارنة الأديان، والفنون، والقانون واللغات، والنظم بصفة عامة تميل إلى بيان أن ظاهرة النمو في المجتمعات -التي تطور كل منها على حدة فيما يبدو- كثيرًا ما تنطوي على أوجه شبه تثير الدهشة. وأحيانًا كانت أوجه الشبه هذه واضحة جدًّا حتى في أدق تفاصيلها. وقد كانت مطردة أشد اطراد في المراحل التي تتابعت على نمط واحد إلى درجة أننا لا نستطيع النظر إليها كما لو كانت وليدة الصدفة. وإذن يبدو من الطبيعي أن نسلم بأن النظم تتطور في مختلف المجتمعات، طبقًا لنفس القوانين النفسية والاجتماعية. وينحصر الفرض الذي نحن بصدد الحديث عنه في التسليم بذلك الأمر. ولكن يجب أن ننظر إلى هذا الفرض على أنه وسيلة للبحث، لا على أنه قانون يفسر الظواهر.

فبدلًا من أن نكوِّن لأنفسنا فكرة سابقة عن إنسان نفرض أنه الإنسان البدائي، وبدلًا من أن نستخدم طريقة استقرائية تسلك مسلك القهقرى، وتخبط خبط عشواء، لكي نحدد بها الوظائف الحسية والعقلية والأخلاقية لدى هذا البدائي المزعوم، يجب علينا، من باب أولى، أن ننظر إلى هذه الفكرة نظرتنا إلى فكرة عامة قد تكون مفيدة في بعض الأحيان، من دون ريب، ولكنها فكرة عامة جوفاء. وليس من الممكن أن نملأ فراغها إلا بتحليل مختلف طرائق النمو الاجتماعي التي تحققت بالفعل وإلا بالمقارنة بينها؛ وسنستطيع، بفضل هذا التحليل وتلك المقارنة، أن نفرِّق بين العناصر المشتركة وبين ما ليس كذلك. فمثلًا، سرعان ما يقتنع العالم، عن طريق الدراسة

المقارنة للديانات، ولديانات الشعوب غير المتحضرة بصفة خاصة، أنه لا يستطيع الاكتفاء بأي ملاحظة نفسية مرهفة، أو بأي دقة جدلية يمكن تخيلها، لكي يعيد تركيب الحالة العقلية التي تدل هذه الديانات دلالة قاطعة على وجودها. وقد كان لهؤلاء الناس الذين آمنوا -أو ما زالوا يؤمنون- بهذه الأساطير والذين نظموا هذه العبادات، وأقاموا هذه الطقوس، أساليبُهم الخاصة في تصور الأشياء، وفي التأليف بين تصوراتهم، وفي تخيل الكائنات وتصنيفها، وفي استنباط النتائج. وكانوا يشعرون بانفعالات اجتماعية تختلف عن انفعالاتنا أشد اختلاف إلى درجة أننا نجد مشقة قصوى في تخيل هذه الانفعالات، ولو بذلنا في ذلك أقصى مجهود نستطيعه من المرونة العقلية. فهذه الانفعالات تحتوي على نوع من المنطق والرموز، وهي تعبر عن حياة عقلية بأسرها، وهي تلك الحياة التي لا نستطيع الكشف عن أسرارها بمجرد قياسها بحياتنا. فيجب علينا أن نبذل مجهودًا شاقًّا لحل رموزها، بأن نتحرر ما استطعنا من عاداتنا العقلية الخاصة، أو نقول :بالأحرى: إننا إذا نظرنا إلى المشكلة في جملتها أمكننا أن نحدد صيغتها على هذا النحو

إذا سلمنا فرضًا أن طريقة نمو المجتمعات تخضع لنفس القوانين في كل مكان [فالمشكلة تنحصر] في العثور على المراحل المتوسطة التي وجب أن تمر بها ديانات المجتمعات الأكثر .حضارة، ونظمها وفنونها، حتى انتهت إلى حالتها الراهنة

وإذن يجب علينا في الحالة الخاصة بالأخلاق ألَّا نستخدم ضميرنا الحالي لفهم، أو لتوضيح ما عسى أن يكون عليه الضمير في المجتمعات البدائية، بل لا نستطيع أن نفرض سلفًا أن هذه المجتمعات عرفت حالة تعادل ضميرنا الأخلاقي الفردي الذي يستطيع أن يؤكد استقلاله وحريته في التصرف: إما بأن يعارض القواعد التي يسلم بها الناس عامة، وإما بأن يطابق بينها وبين سلوكه، بناء على قرار يعتمد على التفكير. وفي هذه الحال أيضًا يتعين على العالم أن يتبع منهجًا يسير في طريق مضاد على وجه الدقة. فيجب عليه أن يحاول تحديد الأوامر والنواهي التي يؤخذ بها أعضاء مجتمع من هذا القبيل، وأن يعرف في أي مظهر تبدو ضروب الإلزام والحظر، وما الجزاءات التي تترتب عليها، سواء أكانت على هيئة تكفير أو عقاب أو ندم، [وأن يحدد] بصفة خاصة ما المعتقدات وما التصورات التي ترتبط بها هذه الإلزامات والنواهي. ويجب ألَّا يطبق على هذا الماضي البعيد مبدأ التمييز والفصل التام بين الأمور الدينية والتشريعية والخُلقية المحضة، إذ إن هذا الفصل لا يرجع بطبيعة الحال إلى عهد بعيد. ومن البديهي أن تلك التفرقة الواضحة حديثة العهد. وأخيرًا إذا أراد أن يثير المشكلة العامة، بكل ما تنطوي عليه من تعقيد،

وجب عليه أن يحاول بقدر ما يستطيع أن يحدد المراحل التي تمر بها العادة و«التابو» (الأمور المحرمة) لدى الهمجي حتى تصبح شيئًا فشيئًا قانونًا في النصوص الدينية والتشريعية معًا، كما هي الحال في نصوص الأجزاء الخمسة الأولى من التوراة، وحتى تنتهي إلى الواجب النهائي لدى الفيلسوف، ذلك الواجب الذي يعبِّر تعبيرًا مجردًا عن الضمير الخلقي الحاضر الذي يظن أنه قائم على أسس عقلية(190).

(190) يومئ هنا إلى نظرية كانط. (المترجم).

ويجب الاعتراف بأننا ما زلنا أشد ما نكون عجزًا عن حل هذه المشكلة، بل بأننا أبعد ما نكون عن معرفة المواد العلمية الأولية التي لا بد من توافرها. ونحن نكاد نجهل كل شيء في هذه المجموعة من الظواهر الاجتماعية. وربما كان جهلنا هنا أكثر منه في أي مجموعة أخرى. ولم نكد نبدأ في ملاحظة جهلنا إلا منذ عهد قريب. فإذا نظرنا إلى ضميرنا الخُلقي نظرة موضوعية بدا في أعيننا سرًّا من الأسرار، أو بالأحرى مجموعة من الأسرار التي لا يمكن حل رموزها في الوقت الحاضر. فهو يعرض علينا ألوانًا من السلوك كما لو كانت إجبارية أو محظورة، مع أنها ترجع إلى معتقدات قد اختفت، منذ قرون طويلة، ويكاد يستحيل علينا أن ندرك حقيقتها، كما هي الحال فيما يتعلق بالكرات الدموية لدى «الماموث»(191) الذي كشف الناس اليوم عن هيكله العظمي. ونحن نعلم أن هذا الضمير يحتوي على عناصر جاءت من عصور شديدة الاختلاف. ففيه عناصر جرمانية ومسيحية وإغريقية وسابقة للعصر الإغريقي، وعناصر من عهد ما قبل التاريخ، بل ربما كان بعضها سابقًا للوجود الإنساني. ولم نعد نجهل اليوم أن طبقات هذه العناصر المتتابعة ربما لم تكن أكثر انتظامًا من الطريقة التي تتبعها الطبقات الجيولوجية في منطقة كثيرًا ما قُلبت رأسًا على عقب. ومع هذا فلما كان ضميرنا الخلقي قاهرًا، ولما كنا نشعر بخضوعنا لأوامره، فإننا لا نجد أنه واضح فحسب؛ (وذلك لأنه يملي علينا أوامره بوضوح)، بل نعتقد أنه الضمير الخلقي العالمي الخالد، وأنه الضمير الخلقي المطلق في ذاته.

(191) Mammouth حيوان قد انقرض. (المترجم).

ومنذ زمن بعيد، كان موضوع البحث الجدلي في الأخلاق ينحصر في بيان أن هذا الزعم الفطري الساذج يقوم على أساس عقلي؛ وكان هذا التفكير يستشهد «بالطبيعة» التي تمتاز بها النفس الإنسانية، وهي وليدة العالم الإلهي ومن هذا العالم نفسه. أما البحث الأخلاقي النظري فأكثر تواضعًا، لأنه لن يتجه -لمدة طويلة من الزمن من دون ريب- إلا إلى مشكلات أشد

خصوصًا من ذلك بكثير، وإلا إلى مشكلات تاريخية محددة. مثال ذلك: ما مصدر أحد الواجبات أو النواهي الذي يوجد في عدة مجتمعات يختلف بعضها عن بعض؟ ماذا كان معنى المسؤولية الفردية وقت ظهورها، سواء أكانت من مجال قانون العقوبات أم من مجال القانون المدني؟ ما الصور المتتابعة التي تشكلت بها ملكية الأراضي والمنقولات والرقيق؟ ما الصور المتتابعة التي تشكل بها الزواج والأسرة؟ لكن ربما قيل ليس الأمر هنا بصدد التفكير الأخلاقي النظري، بل هذا هو مجال علم الاجتماع. [فنقول]: لا ريب في ذلك، ولكن هل يمكن أن يوجد بعد الآن أي تفكير أخلاقي نظري إلا إذا كان على هيئة دراسة مقارنة للأخلاق التي توجد فعلًا أو التي وُجدت من قبل؟

وأخيرًا إذا أصبح التفكير الأخلاقي النظري عملًا علميًّا أصبح في الوقت نفسه عملًا اجتماعيًّا. وفيما مضى كان هذا التفكير يفضي إلى مذاهب أخلاقية. وكان كل مذهب منها يدين بوجوده لعبقرية فردية، ولقدرة الفيلسوف على التنظيم، وهو ذلك الفيلسوف الذي كان يكشف عن مبادئ أحد المذاهب عندما يصور لنا أسسه بصفة عامة، بل يكمل تفاصيله في بعض الأحيان. أما التفكير الأخلاقي النظري في صورته العلمية فيوحي بفكرة عن جماعة من المستكشفين الأوائل الذين يستخدمون جهودهم المشتركة في فلح أرض عذراء. وهذا التفكير يعلم أنه لن ينتج شيئًا، وأنه كُتب له أن يكون موضعًا لإكمال وتعديل، بل ربما حوِّر إلى درجة كبيرة لا يمكن التعرف معها عليه. ولكنه يعلم أيضًا أن هذا هو المصير المشترك بين جميع البحوث العلمية، وبخاصة في مرحلتها المبدئية. وسينظر إلى نفسه بعين الرضا لو شقَّ الطريق أمام بحوث أخرى تذهب .إلى مدى أبعد مما انتهى هو إليه

-4-

.اعتراض: لقد عرف الناس الحقائق الخلقية في كل الأزمان

جواب: لا يمكن التوفيق بين هذه الفكرة وبين التضامن الحقيقي الذي يوجد بين مختلف مجموعات الظواهر الاجتماعية التي تتطور في وقت واحد - وحقيقة لا يحول تشابه الصيغ الأخلاقية دون وجود فروق كبيرة بين ما تعبر عنه - إن العدالة الاجتماعية في تغير مستمر، بل في تقدم متواصل - تأثير التغيرات الاقتصادية الكبرى.

اعتمد «بوكل» على عدد كبير من الظواهر لكي يعضد الرأي القائل بأن تقدم المجتمعات الإنسانية يتوقف بصفة رئيسية على الكشف عن الحقائق العلمية الحديثة، ولا يتوقف، بحال ما، على الكشف عن الحقائق الخُلقية، نظرًا لأن هذه الحقائق تنتقل من جيل إلى جيل، بل من حضارة

إلى أخرى، وهي شبيهة بنفسها دائمًا من جهة صيغها، إن لم تكن كذلك من جهة تطبيقاتها. فهو يرى أننا مهما صعدنا إلى الماضي، تبعًا لما يسمح لنا به التاريخ، فسنجد مجتمعات توجد لديها المبادئ الأخلاقية الرئيسية، على الرغم من شدة جهلها بعلوم الطبيعة. وليست هذه الفكرة جديدة. فقد جعلها الفلاسفة القدماء، والفلاسفة الرواقيون بصفة خاصة، مبدأ عامًّا لتفكيرهم. وهي تناقض ما نحاول تقريره، لأنها ليست في الواقع إلا تعبيرًا مختلفًا بعض الشيء عن الإيمان بوجود حق طبيعي وأخلاق طبيعية. وإذن فلربما استطعنا في نهاية الأمر أن نعد ما سبق لنا ذكره برهانًا كافيًا على فسادها. لكنها لما كانت تزعم أنها تعتمد على الملاحظة فربما لم يكن من العبث .أن ننقدها في ذاتها، وأن نفحص قيمة دلالة الظواهر التي تستشهد بها

وقد استُعيرت هذه الظواهر، على وجه العموم، من الحضارات التي إذا قارناها بالحضارات التي نألفها أكثر من غيرها بدت لنا سحيقة البعد في الزمن، ومن ثَم بدت بدائية إلى حد ما، كالحضارة المصرية والآشورية والبابلية (ثلاثة أو أربعة قرون قبل المسيح). وحقيقة يجد المرء عددًا خاصًّا من النصوص التي تدل، منذ ذلك العصر، على وجود ضمير خُلقي يتسع اتساعًا كبيرًا لفكرة العدل واحترام الآخرين، كما يتسع، في الوقت نفسه، للواجبات التي تهدف إلى مساعدة الضعفاء وحمايتهم. ولكن مهما بدت هذه الحضارات سحيقة في الزمن فإنها شديدة التعقيد والنمو. وفيها تختلف الوظائف الاجتماعية على نحو جدير بالملاحظة، كما تنتمي إلى نموذج راقٍ من جهة تركيبها. ونحن لا نعلم مطلقًا مدى المسافة الزمنية التي تفصل بين مثل هذه الحالة وبين الحالة التي توجد فيها المجتمعات المنحطة في إفريقيا والأمريكتين، وفي أستراليا، ولكنا لا نتعرض لكثير من الخطأ إذا فرضنا أن هذه المسافة الزمنية شاسعة جدًّا. وحينئذ تميل الظواهر التي يستشهد بها هؤلاء إلى البرهنة على هذا الأمر وهو: أنه في كل مكان تصل فيه المجتمعات الإنسانية إلى درجة كبيرة من الحضارة، فإن الروابط الأخلاقية بين الناس تدل على بلوغها إلى هذه الدرجة. لكن لو كان الأمر على عكس ذلك لكان كافيًا وحده في إثارة الدهشة. ويمكننا أن نقرر هذا الأمر أيضًا فيما يمس العلاقات الاقتصادية بين الناس، وفيما يمس فنهم ولغتهم ودينهم. وتلك نتيجة مباشرة للتضامن الذي يربط مختلف المجموعات الرئيسية للظواهر الاجتماعية بعضها ببعض. ولا ريب في أن هذا التضامن لم يكن واضحًا على هذا النحو دائمًا. ومن الممكن أن تكون الأسباب المتشابكة مواتية لنمو إحدى هذه المجموعات أو عقبة في سبيل نموها. ولكن

يمكن التحقق من صدق هذا القانون بصفة عامة إذا عنينا بأن نحسب حسابًا للاضطرابات التي يمكن أن تنجم عن أشد الأسباب اختلافًا.

فمن المحتمل النادر إلى أكبر حد -وبناء على هذا القانون نفسه- أن يبلغ الضمير الخلقي درجة كبيرة من الوضوح، وأن يتمتع بذاتية خاصة في مجتمع ما زالت حضارته همجية ومنحطة جدًّا. فكيف يمكن أن تتطور ناحية واحدة من النواحي الاجتماعية، وأن تكون مستقلة في تطورها حتى تبلغ مرحلة كبيرة من التعقيد والتميز عن غيرها، في حين تظل النواحي الأخرى في مرتبة أدنى من ذلك بكثير؟ وكيف نتصور أن بعض المعاني شديدة الدقة، كمعاني العدالة في التوزيع والتعويض، والمسؤولية الفردية واحترام القانون يمكن أن تنشأ -حتى لا نقول يمكن أن تعبر عن نفسها- مع وجود عقلية مضطربة لا تسمح بعد بالتفكير المجرد ولا بالتعميم، ومع عدم تقدم تقسيم العمل الاجتماعي ولو قليلًا، وفي غيبة الشعور الواضح بما عسى أن يكون من تضاد بين الفرد والجماعة؟

ولو فرضنا وجود هذه المعاني لكان معناه أننا نسلم بالفرض القائل بوجود نوع خاص من الوحي، وهو الفرض الذي لقيناه حقيقة عندما انتهينا إلى أبعد أصول فكرة «الأخلاق الطبيعية». ولقد رأينا أيضًا أن الظواهر لا تؤكد صدق هذا الفرض بحال ما. ولا جدال في أنه متى وُجدت طوائف إنسانية، في أي مكان، وُجدت أيضًا بين أعضائها علاقات يمكن وصفها بأنها أخلاقية. ومعنى هذا أنه يوجد بعض الأفعال المباحة أو المحرمة فيما عدا (عدد قليل من) الأفعال التي لا يُنص عليها، كما توجد أيضًا عواطف اللوم والإعجاب والاستهجان والتقدير تجاه من يقوم بهذه الأفعال. لكن يوجد فارق كبير بين هذه الظواهر وبين المعرفة الشعورية القائمة على التفكير، وبخاصة فيما يمس الحقائق التي يمكن مقارنتها بتلك التي تؤدي وظيفة مهمة جدًّا في المجتمعات المتحضرة. ولو وُجد في المجتمعات المسماة بالمجتمعات البدائية ضمير أخلاقي فردي يدرك هذه الحقائق ويشعر بكيانه لكانت تلك إحدى المعجزات. ولكن هذه المعجزة لم تتحقق في أي مكان، حسبما توقفنا عليه معارفنا(192).

(192) لقد وقعت هذه المعجزات بالفعل، إذ وُجد الضمير الخلقي الفردي لدى البدائيين. مثال ذلك: «الزوج الذي يحمل زوجه إلى حفرة مليئة بالجليد لكي تضع فيها وليدها، والذي كان يبكي بكاء جمًّا لأنه يخشى ألَّا تحتمل زوجه عذاب البرد القارس. ففي هذا المثال نرى أن الأخلاق تتمرد على سلطة العادات الدينية. وفي الواقع تعبر الأخلاق عن ظهور قيم جديدة». وقد حرصنا على استعارة هذه الفقرة من كتاب «مبادئ علم الاجتماع الديني»، ص 116، حتى نبين أننا لسنا بدعًا في نقد المدرسة الفرنسية في هذه المسألة. (المترجم)

هذا إلى أنه يجب ألَّا يكون التشابه الظاهري بين الصيغ سببًا يحجب عن أعيننا أوجه الخلاف الحقيقية بين «الحقائق الخلقية» التي تعبر عنها هذه الصيغ، ولو كان الأمر بصدد بعض المجتمعات الأكثر تقدمًا. مثال ذلك أن بعضهم يقول، في كثير من الأحيان، بأن القواعد الجوهرية للعدل كانت معروفة لدى أقدم الحضارات بالنسبة إلى وقتنا الحاضر: «لا تضر أحدًا»(193) «وأعطِ كل ذي حقٍّ حقَّه»(194). ربما! ولكن كل ما تستطيع استنباطه من هاتين الصيغتين بطريقة مشروعة هو أن اللغة قد أتاحت لنا، منذ هذا العهد السحيق في القدم، أن نعبر بصيغة عامة عن العلاقات الأخلاقية الجوهرية. وإلى هنا يقف وجه الشبه. فليس هذا الشبه إلا في عموم الصيغة وتجريدها. وإذا أردنا أن يتحقق وجه الشبه في الدلالة أيضًا فإنه ينبغي أن يكون معنى الألفاظ هو بعينه على وجه التقريب في مختلف الحضارات. لكن ليس الأمر كذلك، وما أبعده أن يكون هكذا! فكيف يمكن فهم كلمة «أحد»؟ وأي الأفعال يمكن أن يطبق عليه لفظ «لا تضر»؟ إن كلمة «أحد» لا تنطبق في المجتمعات نصف المتحضرة على الأجنبي. فإذا قذفَت العاصفة بسفينة على شاطئ أجنبي نُهبت وذُبح ركابها أو أصبحوا أرقاء، من دون أن يرى أحد في ذلك خروجًا على القاعدة التي تقول: «لا تضر أحدًا». وهناك أمثلة كثيرة جدًّا من هذا القبيل. وليس الأمر كذلك في الزمن الماضي فحسب، بل في عصرنا هذا أيضًا. فإن الطريقة التي يعامل بها الأوروبيون، على وجه العموم، السكان الأصليين في المستعمرات، ولو كانوا متحضرين مثل الآناميين، تبين لنا أن «الحقائق الأخلاقية» تعاني نوعًا غريبًا من التشويه خارج بلادها الأصلية -كذلك الأمر في القاعدة التي تقول «أعط كلَّ ذي حقٍّ حقَّه» فكيف يُعرَّف «كل ذي حقٍّ»؟ ففي المجتمعات التي توجد فيها الطبقات الاجتماعية ينحصر العدل في معاملة كل امرئ تبعًا لطبقته. فالبراهماني يعامل معاملة البراهماني، والمنبوذ يعامل معاملة المنبوذ. [وينحصر العدل] لدى عدد كبير من الشعوب نصف المتحضرة في النظر إلى البنات، كما لو كن عبئًا ثقيلًا لا مبرر له، وفيها تعد النساء من السوائم. أما في المجتمع الإقطاعي [فينحصر العدل] في اعتبار الرجل غير النبيل مادة يمكن تشكيلها واستخدامها كيف شاء صاحبها. ومن الممكن، حتى في أكثر المجتمعات تقدمًا، أن تثير تطبيقات هذه الصيغة الخاصة بالعدل احتجاج عدد قليل من الضمائر، في حين أن الضمائر الأخرى لا ترى في ذلك ما يدعو إلى اضطرابها. فرجل الصناعة الذي يرى أنه لا يكسب ما يكفيه من المال يستطيع إغلاق مصنعه بين يوم وليلة. وله أن يفكر في أنه لا «يُلحِق ضررًا بأحد»، لأنه قد دفع لعماله، الذين أصبحوا متعطلين، أجر العمل الذي قاموا به حتى

ذلك اليوم. وفي منتصف القرن التاسع عشر، وفي أثناء تقدم الصناعات تقدمًا سريعًا في إنجلترا، وفي أيام الاستهلاك المريع للأطفال والنساء الذين كانوا يعملون في المصانع مدة تتراوح بين ست عشرة ساعة وثماني عشرة ساعة يوميًّا، كان يبدو أن أصحاب المصانع لا يقرون بأنهم يخرقون القاعدة الأخلاقية القائلة: «أعطِ كلَّ ذي حقٍّ حقَّه». ألم يكونوا يدفعون الأجر المتفق عليه؟

193) Neminem laedere.
194) Suunm cuique tribuere.

فإذا نظرنا إلى هذه الصيغ نظرة عامة مجردة وجدنا إذن أنها لا تنطوي على تلك القيمة التي ينسبها الناس إليها، وهي أنها تعبِّر في جميع الأزمان والأمكنة عن العنصر الجوهري الخالد في معنى العدل. فهي صيغة جوفاء إذا نظرنا إليها في حد ذاتها. وهي لا تدل على معناها وقيمتها من الناحية الخلقية إلا باعتبار مضمونها. لكنها لا تستمد هذا المضمون سلفًا بنوع من الحدس الطبيعي، ولا بتقدير مباشر للمنفعة العامة، بل يأتيها هذا المضمون من الحقيقة الاجتماعية التي توجد في كل عصر، والتي تفرض على كل فرد الطريقة التي يجب عليه اتباعها في كل حالة خاصة. وهكذا تُعدُّ هذه الصيغ تعابير عن الأخلاق في مجتمع دون آخر، وفي مرحلة معينة، ولا تعد تعابير عن «الحقيقة» في ذاتها. فهي تقول، على حد سواء، للمصري الذي كان معاصرًا للأسرات الفرعونية الأولى، وللآشوري في زمن «سرجون» وللإغريقي في زمن «تيسيديد»(195) و«للبارون» و«للأسقف» في القرن الحادي عشر: «يجب أن تكون عادلًا، ويجب أن تعطي كل ذي حق حقه». ولكن ليس هناك وجه اتفاق بين هذه الحالات وبين جميع الحالات الأخرى التي يمكن سردها إلا من جهة الصيغة التي تقضي بأن يطابق المرء بحسب الواقع بين سلوكه وبين القواعد العملية المحددة؛ وإلا أصبح عرضة للجزاءات الاجتماعية المحددة أو الشائعة التي يتردد صداها في كل شعور فردي.

195) Thycydide.

فليس من الممكن إذن أن ننسب التقدم الفعلي للعدالة الاجتماعية إلى فكرة سابقة عن العدل كانت موجودة في العقول، وأن نعد هذه الفكرة السبب الحاسم أو الرئيسي في هذا التقدم. ومما لا ريب فيه، حقيقةً، أنه إذا تحقق نوع من التقدم في العادات الخُلقية أو في القوانين، فذلك يرجع إلى أن عددًا من الضمائر الخاصة قد طالب به واقتضاه منذ عهد قريب، وأحيانًا منذ عهد بعيد جدًّا. لكن ما السبب في أن هذه الضمائر تشعر بالحاجة إلى هذا التقدم؟ ليست تلك نتيجة

استنبطتها هذه الضمائر من العدالة التي كانت معروفة فيما مضى، إذن لماذا فطن الناس إلى هذه النتيجة في هذه اللحظة المحددة ولم يفطنوا إليها فيما مضى؟ وإذن فليس الاستنباط هنا إلا ظاهريًّا. أما الظاهرة الحقيقية التي تعد هذه النتيجة تعبيرًا عامًّا مجردًا عنها فهي أنه يحدث، في الغالب الأعم، تعديل عميق في إحدى مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى، ويكاد يكون ذلك التعديل دائمًا في مجموعة الظواهر الاقتصادية. وعلى هذا النحو أدى التحول الاقتصادي في المجتمعات الأوروبية إلى القضاء، شيئًا فشيئًا، على الرق وعلى نظام الإقطاع، بعد أن كان الناس ينظرون إلى هذين الأمرين نظرتهم إلى ظاهرتين طبيعيتين جدًّا، وغاية في الجودة وضروريتين للنظام الاجتماعي، ثم أخرجوهما من نطاق القانون بسبب احتجاج «الضمير»، وقضوا عليهما باسم الأخلاق. وهكذا أيضًا أصبح الناس ينظرون نظرة مختلفة كل الاختلاف إلى حالة الطبقة الكادحة الفقيرة في النظام الرأسمالي الحديث، بعد أن أَخَذَت هذه الطبقة تشعر بوجودها، وتطالب بحياة أكثر إنسانية، وبعد أن نالت هذه الحياة، مع أن الاقتصاديين كانوا ينظرون، منذ زمن بعيد، إلى هذه الحالة كما لو كانت حالة طبيعية لا مفر منها، بل كما لو كانت، على اعتبار ما، أمرًا توجبه العناية الإلهية. وقد بدأ الضمير الخلقي العام يرى أن مطالب الطبقة العاملة مطالب عادلة. ولا ريب في أنه متى بدأ التحول الاقتصادي فإن الفكرة التي تنادي بتحقيق نصيب أكبر من العدل تساهم مساهمة فعالة في تعجيل هذا التحول. ولكن ما كان لهذه الفكرة نفسها أن تخرج إلى حيز الوجود، وأن تنمو على وجه الخصوص، وما كان لها أن تكتسب درجة من القوة تستطيع معها أن تنال قبول الملايين من الناس ما لم تكن مجموعة الظروف التي تحيط بالمجتمع قد دعت إلى ظهورها. وكما أنه يعسر علينا أن نعضد المذهب «المادي التاريخي» إذا زعم إرجاع كل تطور للمجتمعات إلى حياتها الاقتصادية، كذلك نرى، حقيقةً، أنه ما من مجموعة من الظواهر الاجتماعية تنمو مستقلة عن مجموعات الظواهر الأخرى، سواء في ذلك مجموعة الظواهر الخلقية والتشريعية وباقي الظواهر الأخرى.

فيجب أن نتصور العدل -والأخلاق بصفة أشد عمومًا- كما لو كان نوعًا من «التطور». وليس ثمة ما يبيح لنا سلفًا أن نؤكد أن هذا التطور تقدم، وأنه تقدم إلى الأمام من دون انقطاع. فلو سلمنا بهذا المبدأ لكان معنى ذلك أننا نعود أيضًا إلى فكرة الأخلاق الطبيعية. وفي هذه الحال تتشكل تلك الفكرة بصورة أخرى. فبدلًا من أن يفترض المرء أنها وحي مباشر في ضمير كل إنسان يأتي إلى هذا العالم، سيفرض أنها وحي حدث بالتدريج في أثناء التطور التاريخي

للمجتمعات المتحضرة. لكن تطبيق فكرة الزمان على هذا الفرض لا يغير طابعه. فسيظل هذا الفرض، في واقع الأمر، فرضًا غائيًّا ودينيًّا يقول بأن الإنسان مركز الكون. أما من وجهة النظر العلمية فإن دراسة الظواهر لا تبرهن على أن تطور المجتمعات الإنسانية -وحتى تطور المجتمعات الراقية- يتجه اتجاهًا خاصًّا. بحيث لا تتغير كل مجموعة من الظواهر -أو كل مجموعات الظواهر- إلا إلى «ما هو أفضل». فعلى العكس من ذلك تُرينا هذه الدراسة أن عددًا كبيرًا من الأسباب الداخلية والخارجية قد يؤدي إلى إيقاف نمو مجموعة أو عدة مجموعات من الظواهر، أو قد يؤدي إلى انحراف نموها، ومن ثَم يؤدي ذلك إلى التأثير في نمو كل المجموعات الأخرى. وإذا نظرنا إلى الحالات المتتابعة التي مر بها أحد أجزاء العالم القديم (إسبانيا، وإيطاليا، وفرنسا)، بين القرن الميلادي الأول وبين القرن الثاني عشر، فمن العسير أن نذهب إلى القول بأن السير نحو حالة أفضل كان مستمرًّا من دون انقطاع. فمهما يكن من شأن وجهة النظر التي ينظر من خلالها المرء (سواء أكانت وجهة نظر اقتصادية أم عقلية أم سياسية أم غيرها)، فإنه لا يستطيع أن ينكر أن التغير في جملته كان يميل نحو النكوص أكثر من ميله نحو التقدم. وإذن كان من الواجب، بناء على قانون التضامن بين الظواهر الاجتماعية، أن تسوء العلاقات الاجتماعية من الوجهة الأخلاقية، وأن يصحب ذلك، في الوقت نفسه، اضمحلالٌ في الضمير الخلقي وفي فكرة العدل. وهذا هو ما حدث بالفعل. وربما وجدنا في الحضارة العربية وفي حضارة الصين أمثلة شبيهة بتلك.

وهكذا ليست هناك عملية تطهير مستمرة يخضع لها المضمون المتغير «للحقائق الأخلاقية»، ولو كان ذلك لدى أكثر الشعوب تحضرًا. فهذا المضمون يتطور في خطٍّ موازٍ للتطور العام للمجتمع. فيفقد بعض عناصره القديمة، ويكتسب بعض العناصر الجديدة. وأحيانًا يفقد بعض العناصر التي نرى، تبعًا لوجهة نظرنا الخاصة، أنه كان ينبغي له أن يحتفظ بها، ويحتفظ ببعض العناصر التي كان يجدر به أن يفقدها. وأخيرًا، قد يكتسب بعض العناصر التي كان من الأولى ألَّا يدمجها في كيانه. ولا يمكن استبعاد هذه الاحتمالات الممكنة دائمًا إلا بفضل «عناية ربانية» قوية توجِّه التطور الاجتماعي(196). وهذه الاحتمالات تتفق أتم اتفاق مع مبدأ شروط الوجود. ومن ثَم فالضمير الخُلقي، الذي يوجد في زمن معين ويرتبط بجملة الحقيقة الاجتماعية في ذلك العصر، لن يفهم من صيغة العدل مضمونًا جديرًا، في جميع أجزائه، بالاحترام الذي يتطلبه هذا الضمير من أجله. فباعتبار أن هذا الضمير يأمر، وباعتبار أنه ينهى، بل باعتبار أنه لا يفكر في

الأمر أو النهي، فإنه سيحتفظ ضرورة ببعض آثار مهمة لما يمكن أن نطلق عليه اسم الخرافات والجهالات الاجتماعية في ذلك العصر، سواء أكانت هذه الآثار مهمة إن قليلًا وإن كثيرًا. فهناك خرافات بالمعنى الأصيل لهذا اللفظ كلما كان الأمر بصدد التفرقة بين الطبقات، وبصدد الأوامر والنواهي التي سبق تقريرها منذ القدم تحت سلطان الآراء والمعتقدات التي لا يرتضيها الضمير في الوقت الحاضر، والتي تبقى على الرغم من ذلك. وهناك جهل كلما كانت فكرتنا عن العدل لا تفطن إلى الظواهر بما فيه الكفاية، بحيث لا تحفل بالحقوق الناشئة التي لا تبلغ من القوة حدًّا تستطيع معه أن تفرض نفسها.

196) يشير هنا إلى فكرة «هيجل». (المترجم).

ومن العبث أن نتخيل أننا نستطيع الخلاص من هذه الخرافات والجهالات بما يشبه أن يكون ضربة عصا سحرية. أما فيما يتعلق بالجهل فإن استحالة الخلاص منه أمر شديد الوضوح، إذ كيف يمكن أن نفطن إلى التعديلات التي تطرأ على فكرة العدل إذا كانت تلك التعديلات تقتضيها تغيرات ما زالت بعيدة، ولم ترتسم خطوطها بعدُ في ظروف الحياة الاجتماعية بأكملها، وإذا كنا لا نتبين، في كثير من الأحيان، تلك التعديلات التي هي أشد قربًا منا، والتي اتضح لنا أكثر من نصف معالمها؟ وهذا دليل آخر على مدى الإفراط في الخيال عندما نقول بوجود فكرة للعدل في ذاته؛ أي للعدل المطلق الذي لا يتغير؛ ذلك لأن العدل يتشكل في كل عصر جديد تمر به الحياة الاجتماعية بصورة لا يمكن التكهن بها بناء على الصور السابقة، ولا يمكن تحقيقها لو اتجه المجتمع في تطوره اتجاهًا مخالفًا. فمن الممكن جدًّا أن نتخيل مثلًا أن نظام الإنتاج الرأسمالي لم تثبت دعائمه في أوروبا الغربية، وفي هذه الحال لا يمكننا مطلقًا أن نتصور جزءًا كبيرًا مما تقتضيه العدالة الاجتماعية في الوقت الحاضر. وكذلك ما زلنا نجهل جهلًا تامًّا -على الرغم مما يقوله الاقتصاديون من الأحرار أو الاشتراكيين- ما النظام الاجتماعي الذي سيحل يومًا ما، في المستقبل القريب أو البعيد، مكان نظامنا الحالي؛ ومن ثَم فنحن نجهل التعديلات التي ستطرأ ضرورة على مضمون «الحقائق الخُلقية». وحينئذ فلن نستطيع أن نسد النقص في معرفتنا إلا بقدر ضئيل جدًّا. ولن نستطيع إلا أن ندرس الحقيقة الأخلاقية الراهنة دراسة تامة وموضوعية إلى أكبر حد ممكن (وذلك في ذاته أمر لا يُستهان به). فنحن نستطيع تحديد اتجاه مختلف الميول التي تتصارع في الحياة الأخلاقية الراهنة، والقوانين التي أصبحت عرضة للخطر، والقوانين التي تُولَد، كما نستطيع تحديد قوة هذه الميول والقوانين وما تنطوي عليه من طابع اجتماعي

نافع أو ضار. وهكذا نستطيع أن نجعل مراحل الانتقال أقل مشقة بالنسبة إلى العقول، وأقل إيلامًا من جهة الواقع، وأن نساهم في جعل تطور مجتمعنا -إذا كنا لا نطمح إلى الكلام عن تطور الإنسانية- تطورًا يتسم بطابع التقدم، أو إذا شئت فقل بطابع التقدم السلمي.

أما فيما يتعلق «بالخرافات» (تبعًا للمعنى الذي سبق أن فهمناه من هذا اللفظ منذ قليل) فنحن لا نستطيع تخفيف وطأتها إلا ببطء شديد، وبخاصة فيما يمس الخرافات الأقدم عهدًا، وهي التي انتهت بأن اكتسبت قوة مثيلة بقوة الغريزة، نظرًا لأنها تنتقل من جيل إلى جيل. هذا ويجب ألَّا تكون كلمة «خرافات» أو كلمة «رواسب» سببًا في خداعنا. فنحن لا نفهم هاتين الكلمتين على غرار فلاسفة القرن الثامن عشر الذين كانوا يعتمدون على مثال أعلى عقلي مجرد ليحكموا باسمه حكمًا صارمًا لا شفقة فيه على جميع التقاليد التي لا يمكن التوفيق بينها وبين هذا المثال الأعلى. فلو فعلنا مثل ما فعلوا لكان معنى هذا أننا نسلم من جديد بهذه «الأخلاق الطبيعية» التي كان وجودها يبدو لهم أمرًا بديهيًّا، والتي بدا لنا أنه لا يمكن أن تتفق مع حقيقة الظواهر. فليست المسألة في نظرنا إذن هي أن نشرع في نوع من الجهاد العقلي ضد الخرافات التي ما زالت تحيا في ضميرنا. والحق أن معظم محتويات هذا الضمير أو كلها تقريبًا خرافات، إذ إن كل ما يحتوي عليه تراث قديم قد يرجع، في بعض الأحيان، إلى عصر ما قبل التاريخ. ولا يقول المرء كل ما يجب أن يقال عندما يبين أن المعتقدات التي كانت أصلًا لإحدى العادات لا تقوم على أساس، وأن الأسباب التي أدت إلى تحريم بعض الأمور لم يعد لها في نظرنا معنى ما. فباسم أي مبدأ نحاول استئصال جذور كل من هذه المعتقدات وهذا التحريم إذا كانت نتائجهما مواتية لتقدم المجتمع، وإذا كانا قد امتزجا امتزاجًا شديدًا بحياة هذا المجتمع إلى درجة أنه لا يمكن استئصالهما من دون تمزيق هذا المجتمع بأسره؟ فلكي يكون تأثيرنا في الحقيقة الاجتماعية تأثيرًا عقليًّا حقيقة فمن الواجب أن نوجهه بناء على نتائج العلم، لا تبعًا لمثال أعلى مجرد يزعم لنفسه قيمة مطلقة، ولا يعبر إلا عن مجرد ما يقتضيه الضمير الخلقي في الوقت الحاضر. وعندما يستطيع العلم أن يحدد كيف نشأ كل واجب من واجبات الضمير الخلقي، وكيف ازداد قوة، وكيف فرض نفسه، وما النتائج التي أفضى إليها، وما الوظيفة التي ما زال يؤديها في الحياة الاجتماعية؛ [نقول متى حدد العلم ذلك كله] فإنه يستطيع أن يحدد إلى أي مدى ينبغي -أو يمكن- تعديل هذا الواجب. وستكون تلك هي وظيفة الفن العقلي الذي نرى أنه التطبيق المنهجي للنتائج التي انتهى إليها البحث النظري في الأخلاق، بعد أن أصبح هذا البحث علميًّا.

الفصل الثامن

العاطفة الأخلاقية

-1-

ليس من الممكن أن نفصل العواطف والتصورات بعضها عن بعض - لا تتناسب حدة العواطف دائمًا مع وضوح التصورات - على أي اعتبار يمكن دراسة العواطف على حدة؟ - الصعوبات الخاصة بهذه الدراسة - الطريقة التي يستخدمها علم الاجتماع المعاصر - النتائج التي أمكن الوصول إليها.

يُقال عادة: ليست التصورات هي التي تدفع معظم الناس إلى العمل، بل ذلك شأن العاطفة من دون استثناء إلا في القليل النادر. وعلى هذا تكون الاتجاهات الطبيعية أو الميول، والأهواء التي يخضع لها الأفراد، والحاجات التي لا يستطيعون التحرر منها، هي البواعث الكبرى التي تنظم النشاط الإنساني. فينبغي الاعتماد على هذه الأمور، بدلًا من الاعتماد على الآراء والتصورات إذا أريد تفسير الاتجاه العام والقرارات الخاصة. فالآراء والتصورات لا تدفع الإنسان إلى السلوك إلا باستثناء هذه الحالة كثيرة الوقوع حقيقة، وهي التي ترتبط فيها التصورات ارتباطًا وثيقًا ببعض الميول القوية، وببعض الحاجات التي يطلب إلى المرء أن يشبعها.

وليس لنا أن نتطرق إلى فحص هذه النظرية النفسية(197). فنحن لا نبدأ دراستنا بطبيعة الفرد، تلك الطبيعة التي يُفترض أنها معروفة، لكي نستنبط من معرفتها بطريقة جدلية النحو الذي يتبعه الفرد في السلوك، أو الذي ينبغي له أن يتبعه. ونحن من أشياع طريقة أخرى مختلفة كل الاختلاف، وهي الطريقة التي تلاحظ الحقيقة الاجتماعية الموجودة بالفعل ملاحظة موضوعية، والتي تدرس هذه الحقيقة في الحضارة التي نعيش فيها، والتي تقارن بين هذه الحضارة وبين الحضارات الأخرى التي يمكن معرفتها. وفي الجملة، نطالب باستخدام نفس الطريقة التي بدت منتجة في علوم الحقيقة المادية، وباستخدام هذه الطريقة بالقدر الذي يسمح به الطابع الخاص الذي تتسم به الحقيقة الاجتماعية. وحينئذ لا تبدو الدراسة النفسية أو الخلقية للعواطف جزءًا من العلم الذي يشغلنا، مهما كانت هذه الدراسة جديرة بالاهتمام في بعض نواحيها الخاصة. فالمبدأ الذي يوجِّهنا في البحث هو الصعود من الظواهر التي يتم تحليلها على خير وجه إلى قوانينها المطردة، ومن النتائج التي لوحظت على أكمل وجه إلى القوى التي تؤدي إليها. فإذا كانت الغرائز، والحاجات والعواطف -والعواطف المسماة بالعواطف الأخلاقية بصفة

أشد خصوصًا- من بين هذه القوى، فستطلعنا دراسة الحقيقة الاجتماعية الموجودة بالفعل على هذا الأمر، وستوقفنا عليه بالطريقة العلمية الوحيدة التي تنحصر في ملاحظة نتائج هذه القوى وقياسها.

197) Psychologique.

وفي الحق لو نظرنا إلى الأشياء على هذا النحو، فإنا لا نرى ما عسى أن تكون عليه العاطفة في حقيقتها إذا نحن فصلناها عن التصورات والمعتقدات والعادات. فإذا نحن تركنا جانبًا الحاجات «الفسيولوجية» المحضة، كالحاجة إلى الأكل والشرب، وكالغريزة الرئيسية الغامضة، ونعني بها غريزة «الرغبة في الحياة»، تلك الغريزة المشتركة بين جميع الكائنات العضوية، وجدنا أن السبب في تحديد سلوك الرجل الذي يعيش في مجتمع (وبخاصة في المجتمعات البدائية) ليس هو العواطف، من حيث هي متميزة عن الآراء والتصورات، بل هو بعض الحالات النفسية المعقدة التي تسيطر عليها تصورات قوية قاهرة. وهذه القوة القاهرة تعبر عن نفسها، في نظر ذلك الرجل، على هيئة شعور قوي جدًّا يوجِب عليه أن يقوم بعمل معين، وأن يمتنع عن القيام بعمل معين آخر. فإذا قام بهذا العمل الأخير على الرغم من ذلك -ولو ارتكبه على نحو غير إرادي- شعر بتبكيت الضمير والندم وبفزع ديني قد ينتهي بأن يكون سببًا في موته. وهل هناك عاطفة أقوى من احترام «البولينزي»(198) للتابو(199)؟ وهل هذه القوة شيء آخر غير الطابع المقدس لعقيدة لا يمكن انتهاك حرمتها، ولنوع خاص من التصورات الاجتماعية باعتبار أن هذا التصور يفرض نفسه على طائفة خاصة من ضمائر الأفراد في الجماعة؟ ذلك لأنه من الممكن جدًّا ألَّا يقتضي «التابو» الخاص بالنبلاء احترام السوقة. وقد يكون للنساء في القبيلة نفسها أمورهن المحرمة الخاصة بهن، والتي تتميز عن الأمور المحرمة الخاصة بالرجال وهلمَّ جرًّا.

198) Polynésien.

199) Tabou (المترجم). الأمور المحرمة التي يجب عدم مساسها.

وبناء على ذلك، فمن الضروري أن تشمل الدراسة العلمية للتصورات وللمعتقدات وللعادات والأمور الأخلاقية الاجتماعية دراسة العواطف، أو في الأقل باعتبار أن هذه الدراسة الأخيرة تجد مكانًا لها في البحث الأخلاقي النظري بمعنى الكلمة؛ أي في المعرفة العلمية للحقيقة الأخلاقية الموجودة فعلًا. ومع هذا فنحن هنا حيال ظواهر شديدة التعقيد. ففي نفس الوقت تتألف هذه الظواهر في ضمير الفرد من التصورات والمعتقدات (أي من بعض الصور الخيالية والأفكار التي ترتبط فيما بينها على نحو خاص)، كما تتركب من بعض ضروب السلوك والتقاليد (أي من

مجموعة الحركات والأفعال التي تترتب على هذه التصورات) وتتألف، في نهاية الأمر، من عواطف الإلزام ووخز الضمير والندم والاحترام. وقد يتفق أن يضعف العنصر الفكري إلى درجة أنه يصبح غير متميز عن غيره، وحتى يكاد يمَّحي، في حين أن ضروب السلوك والأفعال تستمر في البقاء، ويظل الفرد يشعر بها شعورًا قويًّا كما لو كانت إلزامات. وسيميل المرء في هذه الحال إلى الالتجاء إلى التفسير النفسي الذي يقول بأن العاطفة هي المصدر الرئيسي لهذه العادات العملية. ومع هذا فليس الأمر كذلك البتة، ولا تعدم إحدى الدراسات العلمية أن تعيد تركيب العناصر الفكرية التي يبدو أنها قد اختفت.

ألَا نرى في مجتمعنا الأوروبي أن العاطفة الدينية -التي ليست عاطفة غامضة وغير محددة، بل عاطفة دينية نوعية، كاثوليكية أو بروتستانتية مثلًا- تستمر في البقاء لدى عدد كبير من النفوس بعد أن اختفى فيها الإيمان بمعنى الكلمة؟ ألَا نرى أن هذه العاطفة تبدو في ألف مناسبة ومناسبة، وأنها لا تبقى على التشبث ببعض الأساليب العملية الخاصة فحسب، بل تؤثر في السلوك بصفة عامة؟ وكثيرًا ما يستمر تأثير هذه المعتقدات في السلوك، على الرغم من أن المرء لم يعد يؤمن بها. وعلى عكس ذلك، لا تؤدي بعض الآراء الجديدة التي يعتنقها المرء إلى نتائجها العملية، مع أنه يعتقد أنها تؤثر تأثيرًا فعالًا. وهكذا لا يعبر سلوكنا الحقيقي عن الصورة العقلية التي نستطيع أن نكوِّنها عن أنفسنا على نحو أبعد ما يكون عن الهوى. فستظل التصورات والمعتقدات القديمة توجِّهنا، في حين نظن أننا قد استعضنا عنها بتصورات ومعتقدات أكثر صدقًا. فلا يكفي أن نرغب في ترك هذه التصورات والمعتقدات حتى تتركنا هي نفسها.

فليس يمكن إذن أن يقول المرء: إن وضوح التصورات والمعتقدات ودرجة استقلال كل منها عن الأخرى في نظر الضمير الفردي، والشعور الواضح إلى حد ما بوجود هذه التصورات والمعتقدات؛ مقياسٌ لقوة هذه الأمور جميعها على اعتبار أنها بواعث للسلوك. ذلك لأن هذا المقياس يتوقف بصفة رئيسية على «طاقتها القاهرة». وتتوقف هذه الطاقة بدورها على عدد كبير من الشروط (التاريخية والمعاصرة) التي لا تربطها صلة ما بوضوح المعاني وتميز بعضها عن بعض. ومن ثَم فإن «طاقة القهر» هذه تعبر عن نفسها في كل ضمير فردي ببعض العواطف التي تدفع المرء إلى القيام ببعض الأفعال، أو الموافقة عليها، أو إلى توجيه اللوم إلى صاحبها. فبهذا المعنى -وبهذا المعنى وحده- يمكن أن توجد دراسة للعواطف على اعتبار أنها منفصلة عن التصورات والمعتقدات. ومعنى هذا أن العواطف القديمة التي احترمتها الأجيال، واحدًا بعد آخر،

تستطيع أن تتعارض مع بعض التصورات والمعتقدات الجديدة. ففي الواقع يوجد التضاد، من باب أولى، بين التصورات القديمة التي تظل مرتبطة بالأفعال والعواطف التي كانت تصحبها وبين بعض التصورات حديثة العهد التي تميل إلى إدخال أفعال وعواطف جديدة. ومع هذا فسنعبِّر باللغة الدارجة، وسنفحص الأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين العواطف والتصورات، وذلك في الأقل في شكلها العام. ولكن ذلك يعني في الحقيقة دائمًا أننا لا نستطيع أن نفهم كيف توجد التصورات من دون أن توجد العواطف، أو كيف توجد العواطف من دون أن توجد التصورات.

حقًّا تنطوي هذه الدراسة على صعوبات خاصة، إذ لا تترك العواطف وراءها آثارًا يمكن الوقوف عليها مباشرة، وهي لا تترك أدلة موضوعية تشهد بوجودها وتستمر في البقاء بعد هذا الوجود نفسه. فالعالم مضطر إلى إعادة تركيب العواطف بطريقة استقرائية تاريخية تسلك مسلك القهقرى، وكثيرًا ما تخبط خبط عشواء. ومن الأكيد أن كل معرفة ذات طبيعة تاريخية وقائمة على شهادة الغير تتضمن تفسيرًا نفسيًّا، سواء أكانت الوثائق التي انتهت إلينا آثارًا مكتوبة أم تقاليد انتقلت شفاهًا، أم أفعالًا عامة أو خاصة. ومع ذلك فإذا وجدنا وصفًا تفصيليًّا لطقوس الجنازة أو الزواج في مجتمع معين فإننا لا نخشى الوقوع في الخطأ عند تفسير الآراء والمعتقدات التي كانت مرتبطة بهذه الطقوس. وإذا استطعنا أن نؤكد تفسيرنا إياها ببعض الظواهر المماثلة لدى بعض المجتمعات التي وُجدت في عصور أخرى، فسيكون هذا التفسير قريبًا من اليقين (إذا جاز لنا الحديث عن اليقين في مثل هذه الأمور). وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأساطير التي أبقى لنا عليها الدهر على هيئة بعض النصوص القديمة أو الروايات الشفوية، أو فيما يتعلق بالنظم الأسرية التي تبلورت في القانون. أما عن العواطف التي صحبت هذه الآراء والمعتقدات والعادات العملية والنظم، والتي انفصلت عنها شيئًا فشيئًا، أو استمرت في البقاء بعدها، مدة طويلة أو قصيرة من الزمن، فلا يبقى في الغالب منها شيء يسمح لنا أن نعرف، مباشرة، مدى حدتها، وطابعها الخاص، بل وجودها في وقت معين. فتلك العواطف هي الأجزاء الرخوة في الحفريات الاجتماعية. وقد اختفت هذه الأجزاء في حين بقيت الهياكل العظمية. فإذا أراد علم الاجتماع إعادة تركيب هذه العواطف وجد نفسه أمام مشكلة شبيهة بتلك التي يوجد حيالها عالم الكائنات المنقرضة، عندما يستنبط من الهيكل العظمي الذي عثر عليه الجهاز الدوري الذي قد اختفى، بل هناك ما يدعو إلى الخوف من أن تكون محاولة عالم الاجتماع أكثر

جرأة من ذلك بكثير، لأن العلاقات التي يبني عليها عالم الكائنات المنقرضة ضروب استدلاله تمده بأوجه شبه ما زالت أكثر يقينًا حتى الآن.

وإذن يوصينا الحذر بأن نقف في دراستنا الموضوعية للعواطف الأخلاقية عند حد ملاحظة المجتمعات المتحضرة التي نعرف عاداتها الخُلقية ومعتقداتها ودياناتها ونظمها معرفة كافية عن طريق عدد كبير من الوثائق والروايات، وذلك حتى لا نتعرض كثيرًا للخطأ في أثناء إعادة تركيب هذه العواطف، اللهم إلا إذا استخدمنا معرفتنا للعلاقات التي أمكن تقريرها بين العواطف والتصورات، على هذا النحو، لكي ننتقل منها بطريق الاستنباط إلى نفس هذه العلاقات التي وجب أن توجد، على نحو خاص، لدى المجتمعات الأكثر بدائية. لكن ما أبعد هذه الطريقة عن أن تكون مُرضية كل الرضا. ففي المقام الأول نرى أن أقدم الحضارات التاريخية المعروفة لدينا معقدة تعقيدًا شديدًا، وأنه من المحتمل أن تكون سحيقة في الزمن. فعلى الرغم من أننا نستطيع الصعود في تاريخ مصر إلى أربعة آلاف سنة قبل المسيح، وفي تاريخ بابل وآشور إلى ستة آلاف سنة، كما يُقال، فإن هذه الحضارات التي تبدو لنا سحيقة في البعد تضعنا وجهًا لوجه أمام نظام سياسي واقتصادي وتشريعي وديني سبقته بلا شك عدة قرون كانت بمثابة مرحلة الإعداد لهذا النظام. ونحن لا نعرف عن هذه المرحلة شيئًا. وبناء على ذلك فلن تكشف لنا هذه الطريقة عن شيء ذي بال بصدد العلاقات التي كانت تربط العواطف الخلقية بمجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى، ولن تكون أسعد حظًّا من الدراسة العميقة للحضارات الإغريقية والرومانية والسامية التي نبعت منها حضاراتنا.

هذا إلى أن المشكلة الرئيسية هنا ليست -كما هي الحال في علم الكائنات المنقرضة- مشكلة تشريح أو تصنيف، وإنما هي مشكلة تاريخية على وجه الخصوص، كما تقضي بذلك طبيعة الموضوع الذي ندرسه. فالذي يهمنا، قبل كل شيء، هو أن نعلم كيف قُدِّر للعواطف الأخلاقية -التي نجد أنها أصبحت مقررة ومسيطرة في أقدم الحضارات التاريخية- أن تكتسب هذا النفوذ الكبير الذي نرى أنها تباشره في هذه الحضارات. وليس من الممكن مطلقًا أن نعرف هذا الأمر بتحليل هذه الحضارات نفسها. فسيوحي إلينا هذا التحليل، على أكثر تقدير، ببعض الفروض التي لا يمكن التحقق من صدقها بطريقة عملية، إذ ليس ثمة فائدة في استخدام الاستنباط في الرجوع إلى الزمن الماضي إذا لم نجد أي ظاهرة يمكن أن تحقق لنا صدق هذا الأمر، وهو: هل كان الأصل الذي افترضناه، على هذا النحو، صحيحًا؟

وإذن فما كان لنا أن نجد أي وسيلة للخروج من هذا المأزق لو لم تكن هناك مجتمعات أخرى سوى تلك المجتمعات التاريخية والمجتمعات التي سبقتها والتي لا ندري عنها شيئًا، ونعني بتلك المجتمعات الأولى تلك التي تنتمي إلى نموذج منحط، والتي وُصف لنا بعضها بدقة، وبكثير من التفاصيل التي تكفي إلى حد كبير. مثال ذلك المجتمعات الأصلية في أستراليا، وبعض القبائل في أمريكا الشمالية وفي الهند وفي إفريقيا وفي «بولينيزيا» و«ميلانيزيا» وهلمَّ جرًّا. فمن المستطاع، حتى وقتنا هذا، أن نرى بأعيننا لدى هذه المجتمعات بعض النظم التي اختفت في أماكن أخرى، ولكنها تركت آثارًا لا تزال واضحة مثل «الديانة التوتمية»، كذلك نلاحظ لديها، في الوقت نفسه، بعض العواطف الأخلاقية التي يمكن أن تدعونا طريقةٌ مقارنةٌ مشروعةٌ إلى التسليم بوجودها في حضارات عصر ما قبل التاريخ. وإذا لم نجد أن هذه المجتمعات مساوية للمجتمعات التي لم تترك لنا أثرًا البتة -أو التي لم تترك أثرًا ما على وجه التقريب- فإننا نجد أنها عوض ثمين جدًّا عنها. وربما وجب استثناء بعض العواطف والعادات العقلية التي لا نستطيع حل رموزها. فإذا درسنا العادات الخلقية والديانات والعواطف في هذه المجتمعات [البدائية] دراسة دقيقة حصلنا على مواد أولية ثمينة جدًّا، تتيح لنا إعادة تركيب الحالة الأخلاقية والعقلية الإنسانية البدائية إلى حد ما. وما كان لنا، بحال ما، أن نعيد تركيب هذه الحالة بأي مجهود أشد ما يكون دقة وصرامة إذا اعتمدنا فقط على دراسة الإنسانية التي نلاحظها في الحضارات التاريخية. فمتى تم تركيب هذه الحالة من جديد، ولو بصفة إجمالية، ألقى ذلك ضوءًا على عواطفنا التي لا تبدو لنا غامضة لأنها سحيقة في الزمن «وهذا ضوء يبين عن نفسه ويكشف الظلمات». وليست تلك فكرة عامة مثالية محضة، وليست مجرد وجهة نظر عقلية. فقد بدأ البحث يقررها منذ حين.

ويؤخذ من النتائج التي انتهى إليها علم الاجتماع المعاصر أن الحدود العادية لعلم النفس التقليدي لا تنطبق -كما هي ومن دون تحوير بعيد المدى- على الظواهر النفسية التي تحدث في المجتمعات البدائية، فهذا العلم الأخير يتخذ منذ الوهلة الأولى وجهة نظر الشعور الفردي، ويلتزم هذا النحو من النظر دائمًا. وهذا الطابع شديد الوضوح إلى درجة أن الفلاسفة يؤكدون عادة أنه من المستحيل أن نتصور كيف يحدث اتصال بين ضمائر الأفراد، بل قد اشتقوا اسمًا من ذلك لنوع خاص من المذهب المثالي، وهو الذاتية المستقلة [Solipsime]. وتلك حيلة جدلية ستسمح لهم فيما بعد -ومن دون أن يعرِّضوا الوحدة النهائية لكل شعور فردي للخطر- بأن يجدوا صفة العموم

التي يبدو أن القيمة الموضوعية للحقائق العلمية والأخلاقية تتوقف عليها. مثال ذلك قولهم: اتحاد العقل العام بالعقل الخاص -العقل غير الشخصي- والانسجام بين العناصر الروحية... إلخ. ولكن جميع هذه الفروض تصبح سطحية وغير مجدية في علم النفس الذي يشغلنا. ففي الواقع ليس هناك ما يدعو علم النفس إلى أن يظل سجين شعور الفرد. فهو لا يرجع إلى هذا الشعور، بصفة مبدئية، سوى ظواهر الإحساس بمعنى الكلمة، وسوى الظواهر التي تنجم عن الآثار التي تنطبع في الحواس من لذة أو ألم أو جوع أو عطش أو جروح... إلخ، وبالجملة لا يرجع إلى هذا الضمير سوى الظواهر التي تثير رد فعل يقوم به الكائن العضوي بطريقة مباشرة إن قليلًا أو كثيرًا. أما جميع الظواهر النفسية الأخرى، من أفكار وصور خيالية وعواطف وأفعال إرادية ومعتقدات وأهواء وصنوف تعميم وتصنيف، فإن علم النفس ينظر إليها نظرته إلى ظواهر اجتماعية وفردية في الوقت نفسه. فالفرد في أحد المجتمعات المنحطة يفكر ويرغب ويتخيل ويشعر بأنه ملزم، من دون أن يفكر في المقابلة بين نفسه وبين بقية أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها. فالتصورات التي تحتل تفكيره -الذي ما زال غامضًا- مشتركة بينه وبينهم. وتلك هي حال البواعث المألوفة التي توحي إليه بأفعاله. فالشعور في الحقيقة هو شعور الجماعة، وقد تحقق واتخذ مكانًا في كل فرد من الأفراد.

فإذا كان الأمر كذلك انعكس وضع المشكلة التي كان علماء النفس يضعونها لأنفسهم، فلم يعد المرء يتساءل فيقول: إذا كانت ضمائر الأفراد توجد فعلًا، وإذا كانت لا توجد إلا لذاتها، فكيف يمكن أن يحدث اتصال بينها؟ وربما لا تتضمن هذه المشكلة حلًّا، إن لم يكن ذلك عن طريق الميتافيزيقيا. لكن المسألة تتشكل بالصورة الآتية: إذا ثبت أنه توجد مجموعات من الظواهر النفسية ذات الطابع الاجتماعي لدى كل فرد، فكيف تنشأ الضمائر ذات الطابع الفردي البحت عن طريق الفروق التي تظهر بينها على نحو بطيء مستمر(200)؟ وهذا سؤال علمي بمعنى الكلمة، وبديهي أنه يتضمن حلًّا علميًّا، فالمسألة في الواقع تتصل بفردية نسبية، لأن هذه الظواهر النفسية لن تفقد طابعها الاجتماعي الأصيل أبدًا، بل سيبقى هذا الطابع وسينمو في بعض النواحي الخاصة بسبب ازدياد عدد العلاقات بين الكائنات الإنسانية التي تنتمي إلى جماعة بعينها، وبسبب تقدم اللغة على وجه الخصوص. ولكنا نتصور بسبب هذا التقدم نفسه أن شعور الفرد سينتهي بأن يؤكد له وجوده عندما يقابل بين نفسه وبين غيره، على حد ما يقول الميتافيزيقيون.

200) يحاول «بريل» من طريق خفي أن ينكر الاستعدادات النفسية الفردية. ولا ندري لمَ يبذل كل هذا العناء غير المجدي. فإن الطابع الاجتماعي للحالات النفسية لا بد له من استعدادات فردية تكون دعامة، أو مادة له إذا فضَّلنا استخدام هذا المصطلح الأرسطوطاليسي. (المترجم).

وهكذا فليست الشخصية النفسية الفردية التي توجد لذاتها نوعًا من الحقائق المطلقة التي توجِب على التفكير أن يقبل أشد الآراء غرابة وجرأة، ونعني بها الآراء التي يقول بها كل من المذهب المثالي ومذهب وحدة الوجود إذا أريد فهم العلاقات بين نفوس الأفراد وبين البيئة التي تعيش فيها. وتنشأ هذه الصعوبات من أن الميتافيزيقي أو عالم النفس يستعيض عن حقيقة الحياة العقلية بشخصيته النفسية المجردة المغلقة. وهذا مظهر آخر لِما كان «وليام جيمس» يطلق عليه اسم «وهْم عالم النفس». وإذا أردنا الخلاص من هذا الوهم فمن الضروري، بل يكفي، ألَّا نتجاهل الطابع الاجتماعي البدائي لكل ما يحتوي عليه من عنصر إنساني بمعنى الكلمة. وقد سبق أن قال «أوجست كونت»: يجب ألَّا نفسر الإنسانية بالإنسان، بل يجب على العكس من ذلك أن نفسر الإنسان بالإنسانية(201). ويمكننا أن نعتبر أن هذه الصيغة مقبولة إذا طبقناها على دراسة الظواهر النفسية، ولكن بشرط أن نقيدها على النحو الآتي: «يجب ألَّا تُتَّخذ ضمائر الأفراد نقطة بدء لتفسير العناصر المشتركة في الحياة النفسية بين أفراد مجتمع معين، بل يجب على خلاف ذلك أن نبحث عن طريقة تكوين هذه الضمائر الفردية ابتداء من الضمير الاجتماعي»(202).

201) انظر «فلسفة أوجست كونت»، الترجمة العربية، ص 230.

202) يتبع هنا المؤلف تفكير «دوركايم». والواقع أننا نشاهد لدى البدائيين ضميرًا فرديًّا يتنكر للعادات والتقاليد الاجتماعية. هذا إلى أن وجود الكهنة والسحرة دليل على وجود تفرقة واضحة بين الأفراد، ارجع في هذه المسألة إلى كتاب «مبادئ علم الاجتماع الديني». هذا إلى أن «بريل» ينسى جانبًا فرديًّا مهمًّا، وهو الشروط العضوية والعصبية التي لا بد منها لنشأة الحياة النفسية أو الشعورية. (المترجم).

والنتيجة المباشرة التي تترتب على استخدام هذه الطريقة العلمية هي أن نخرِج المجتمعات الإنسانية من عزلتها التي وضعها فيها علم النفس التقليدي، وأن نضعها في أعلى السلم الحيواني؛ ذلك أن الحياة النفسية البدائية في الجماعات الإنسانية، تلك الحياة التي نتصورها على هذا النحو، لا تختلف في طبيعتها عن الحياة النفسية التي نلاحظها في المجتمعات الحيوانية، بل تختلف عنها من جهة المرتبة فقط، وبخاصة في تلك المجتمعات الحيوانية التي يشبه أفرادها، في عاداتهم وطريقتهم في الحياة، الإنسان إلى حد كبير. وقد بيَّن «إسبيناس» بطريقة ممتازة كيف أن الشعور الفردي لدى كل عضو من أعضاء الجماعة في هذه المجتمعات [الحيوانية] يرتبط ارتباطًا وثيقًا بحياة هذه الجماعة نفسها. ويترتب على هذا أنه يحق لنا أن نتكلم عن

الشعور الاجتماعي، وأن نعتبر أن الجماعة هي الفرد الحقيقي(203). ويمكننا أن نسلم مع كثير من احتمال الصدق، الذي يقرب من اليقين، بأن الفرد في الطوائف الإنسانية التي تختلف عن المجتمعات الأسترالية، مقدار ما تختلف هذه الأخيرة عن مجتمعاتنا، كان لا يوجد وجودًا عقليًّا «لذاته»، وأنه كان لا يشعر بشعوره الفردي، إذا جرؤنا على استخدام هذا التعبير، وأن حياته النفسية كانت ذات طبيعة اجتماعية محضة على وجه التقريب(204).

(203) تلك هي أسطورة العقل الجمعي الذي سبق أن ذهب إليها «دوركايم». (المترجم).

(204) هذا الفرض غير علمي لأنه يعتمد على الخيال المحض، ولأنه لا يمكن التحقق من صدقه. ومن ثَم فلا قيمة له. (المترجم).

-2-

تحليل علم الاجتماع لعاطفة الإلزام من جهة علاقتها بالتصورات الاجتماعية - نقد فكرة العاطفة الأخلاقية «الطبيعية» - مثال تقديس الأبناء للآباء في الصين - كيف يمكن أن توجد العواطف المتناقضة جنبًا إلى جنب، وعلى نحو غير محدود في ضمير فردي بعينه؟ - العواطف أكثر قدرة على البقاء والاستمرار من التصورات - أمثلة مأخوذة من مجتمعنا.

إذا كان الأمر هكذا فإنا نجد أنفسنا مزوَّدين، منذ الآن، بمنهج عام وبطريقة تقود خطانا في تحليل العواطف الأخلاقية التي سنلاحظها في مجتمع معين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فعلى الرغم من أن ضمير كل امرئ يشعر بهذه العواطف كما لو كانت أصيلة وشخصية، وكما لو كانت «تولد من تلقاء ذاتها»، وبخاصة في أكثر المجتمعات تحضرًا، وهي المجتمعات التي يعد فيها المرء نفسه «مستقلًّا» و«مشرِّعًا» في العالم الأخلاقي؛ نقول على الرغم من ذلك فسنعتبر مبدئيًّا أن هذه العواطف اجتماعية، وأنها ترتبط بالمعتقدات والتصورات والأهواء الاجتماعية التي احتفظ بها هذا المجتمع مدة غير محدودة من الزمن. وهكذا نفسر لأنفسنا طابع العموم الذي ينسبه كل ضمير خلقي إلى أفعاله الخاصة، أو الذي يتطلبه لهذه الأفعال بعبارة أدق. ذلك لأن هذا الطابع العام ليس إلا ترجمة منطقية للعاطفة الآمرة التي ترتبط، هي نفسها، بالتصورات الاجتماعية التي تأمر بأحد الأفعال الخاصة باعتبار أنه خير، والتي تنهى عن فعل آخر باعتبار أنه شر، والتي تُظهِر سخطها إذا خطرت فكرة الخروج على القاعدة الأخلاقية، سواء أكانت فكرة شخص آخر أم فكرتنا نحن. وفي هذه الحالة الأخيرة تتشكل العاطفة -كما نعلم- بصورة خاصة هي الندم أو الخزي أو الفزع الديني.

ويبدو من الطبيعي أن نسلم بأن عملية النمو التي انتقلت بالمجتمعات الإنسانية من مرتبة مثيلة بالمرتبة التي نرى فيها الأستراليين، إلى مرتبة الحضارات الغربية، قد أثَّرت في العواطف

بقدر ما أثّرت في المعتقدات والنظم. وكما أنه وجب أن يشعر الأفراد بأنفسهم شعورًا يزداد وضوحًا بالتدريج، رغم الزيادة المستمرة في صبغة العقل الفردي بالصبغة الاجتماعية -نظرًا لأن التراث المشترك من الأفكار والمعارف وضروب التعميم التي اكتُسِبت وتبلورت في اللغة قد زاد بصفة مستمرة تقريبًا؛ كذلك يشعر كل فرد شعورًا أشد وضوحًا بأن العواطف الأخلاقية هي عواطفه الخاصة، على الرغم من زيادة الشعور بالاستمرار والتضامن الاجتماعيَّين كلما تميزت المجتمعات وأصبحت أشد تعقيدًا. فيبدو للفرد أن الصفة المميزة لشخصيته تتحدد بمقدار ما في عواطفه من قوة، وهي تلك العواطف التي لا يفصل بينها وبين ضميره الخلقي. وكم من فيلسوف طاب له أن يقابل بين العقل والعلم غير الشخصي [من جهة] وبين الشعور بالواجب والجدارة الخلقية اللذين كان يرى [من جهة أخرى] أنهما يرتبطان بالمجهود الشخصي للفرد! وحقيقة لا مجال إلى إنكار أن هذه الفكرة الخاصة عن الشخصية الأخلاقية أدت إلى تحقيق هذه الشخصية شيئًا فشيئًا؛ ولكن يجب ألَّا يكون ذلك سببًا في أن نتجاهل كل ما تنطوي عليه العواطف الأخلاقية من طابع اجتماعي، تلك العواطف التي تعد جزءًا جوهريًّا من هذه الشخصية الخُلقية، بل تعد في الواقع المحرك الرئيسي لها. فالشعور بالواجب، والشعور بالمسؤولية، والفزع من الجريمة، وحب الخير واحترام العدل، كل هذه العواطف التي يعتقد الضمير الفردي المرهف من الوجهة الخُلقية أنه يستمدها من نفسه، ومن نفسه فقط، ترجع إلى أصل اجتماعي على الرغم من ذلك كله. فجميع هذه العواطف تستمد قوتها من المعتقدات والتصورات الاجتماعية المشتركة بين جميع أعضاء الطائفة الاجتماعية.

وإن أكثر هذه العواطف عمقًا هي دائمًا، وعلى وجه التقريب، أشدها عمومًا وأقدمها عهدًا. وهي تفوق المعتقدات والعادات التي تعبر عنها من جهة دلالتها على الاتصال المستمر بين مجتمعنا وبين تلك المجتمعات التي سبقته، بل بينه وبين تلك المجتمعات التي لم نعد نذكر عنها شيئًا، والتي تنتمي إلى عصر ما قبل التاريخ. وهذا القدم السحيق في الزمن هو، على وجه الدقة، السبب الذي يكفل لهذه العواطف الأخلاقية تلك القوة التي لا تقاوَم، والتي يتصف بها كل ما يبدو لنا طبيعيًّا وغريزيًّا وفطريًّا. ولم تخف هذه الظاهرة على الفلاسفة، وقد «فسروها» بطريقتهم الخاصة. فقال فريق منهم: إن المبادئ الأخلاقية وعاطفة الإلزام الخُلقي كانت توجد «سلفًا a priori». واعتقد فريق ثانٍ بوجود «حاسة أخلاقية» فطرية لدى الإنسان. وأخيرًا، فكر آخرون أن الإنسان لما كان اجتماعيًّا بطبيعته كان أخلاقيًّا بطبيعته أيضًا. وكان معنى هذا أن

هؤلاء الفلاسفة يعترفون ضمنًا بوجود طابع اجتماعي -وقديم جدًّا في الوقت نفسه- تتسم به ردود الأفعال العاطفية التي تحدث، من دون تخلف، لدى أحد أعضاء مجتمع معين عندما يسلك، هو أو غيره من أعضاء الجماعة، مسلكًا يتفق مع المعتقدات العامة والمطالب التقليدية أو يكون مضادًّا لها.

ومن هنا نستنبط عدة نتائج مهمة:

النتيجة الأولى:

لما كانت العواطف الأخلاقية في مجتمع معين تخضع لتصورات هذا المجتمع ومعتقداته وعاداته الاجتماعية، على نحو أشد ما يكون صرامة، فإنها توجد في كل لحظة على النحو الذي يجب أن تكون عليه، طبقًا لما تقتضيه هذه التصورات وهذه العادات وهذه المعتقدات (الحاضرة والماضية). فإذا كانت هذه التصورات تعبر عن خيال صبياني لا يستطيع التفرقة بوضوح بين ما هو حقيقي وموضوعي، وبين ما هو وهمي وشخصي، وإذا كانت هذه المعتقدات تبدو شنيعة ومناقضة لمنطقنا، وإذا كان معظم هذه العادات مضادًّا للعقل وعقبة في سبيل التقدم الاجتماعي، بدلًا من أن تكون عونًا له، فبأي معجزة تنطوي العواطف وحدها على خصائص مخالفة، وكيف تكون «أخلاقية» جديرة بهذا الاسم، وبالمعنى الذي يفهمه ضميرنا اليوم من هذا اللفظ؟ وفي الواقع ينطبق هنا أيضًا مبدأ شروط الوجود. فلقد قلنا إن كل مجتمع قابل للحياة يستمر في الحياة زمنًا طويلًا، ما دام يقاوم أسباب الانهيار الداخلية والخارجية مقاومة كافية، مهما كان هذا المجتمع بائسًا ضعيف البنية رديء التركيب، ومهما تكدست فيه مجموعة الآلام غير المجدية والمجهودات الضائعة. ولا يصدق هذا المبدأ فحسب على كل مجتمع يُنظر إليه في جملته، بل على كل مجموعة من الظواهر الاجتماعية التي يُنظر إليها على حدة، ومن ثَم يصدق أيضًا على العواطف بالقدر الذي يمكن أن نفردها فيه بالنظر. فمن المحقق أن هذه العواطف توجد في كل عصر على النحو الذي يمكن أن توجد عليه، بناء على مجموعة الشروط الموجودة بالفعل. وتبرهن لنا التجارب على أن هذا المبدأ ينطبق على المجتمعات التي توجد في مستوى منحط جدًّا. وحينئذ ليست هناك «عاطفة أخلاقية طبيعية»، كما أنه لا وجود «لأخلاق طبيعية».

ومما لا ريب فيه أنه إذا اتجهت العواطف الاجتماعية، لدى طائفة معينة، إلى القضاء على هذه الطائفة، فسرعان ما تكف هذه الأخيرة عن البقاء. ولما كانت المجتمعات الإنسانية مستمرة في الواقع ترتب على ذلك أن العواطف التي توجد لدى أفراد هذه المجتمعات ليست منافية في

جوهرها للحياة الاجتماعية. ولكن ما أبعد هذه الملاحظة عن تجريد هذه المجتمعات من بعض العواطف الاجتماعية الطاغية الدامية المفزعة الشنيعة! وشأنها في ذلك شأن الحقيقة الاجتماعية التي تعد هذه العواطف جزءًا منها، والتي تساهم في الاحتفاظ بها. وليس ثمة مشقة في التحقق من صدق هذه النتيجة إذا استخدمنا طريقة المقارنة. فإن قتل الأولاد (وبخاصة قتل البنات) وتقديم الضحايا الإنسانية، وضروب المعاملة السيئة التي يعامل بها النساء والأرقاء والطبقات الدنيا، وجميع صنوف المحرمات التي تقوم على أساس الخرافات تبين لنا أن العاطفة الاجتماعية لدى عدد كبير من المجتمعات تبيح، بل قد توصي على نحو جازم بهذه الأفعال التي يحكم ضميرنا في الوقت الحاضر بأنها «منافية للأخلاق».

زد على ذلك أننا نشاهد في المجتمعات المتقدمة في الحضارة، كالصين مثلًا، أن هناك تضامنًا بين المعتقدات والعادات المضادة للعقل وبين العواطف الاجتماعية الحادة التي ينظر الناس إليها نظرتهم إلى العواطف الأخلاقية بأسمى معانيها. مثال ذلك تقديس الأبناء للآباء، ذلك التقديس الذي يبدو غريبًا في نظر الأوروبيين، والذي يرى بعض هؤلاء أنه دليل على الإخلاص الجدير بالإعجاب، والذي يرى بعضهم أنه دليل على الأثرة الجديرة بالازدراء. ولكنه، في الحقيقة، يدخل ضمنًا في مجموعة معقدة من العادات الخُلقية والمعتقدات التقليدية التي ترجع إلى عهد سحيق في القدم. أما في نظر الصينيين فليس ثمة كارثة أشد من أن يحرم المرء، بعد موته، من العبادة الضرورية لروحه حتى تظل في سلام. وفيما عدا هذا فإن كل روح لا تنعم بهذه العبادة تصبح خطرة على الأحياء، وبخاصة على هؤلاء الذين كان يجب عليهم إرضاؤها. وهكذا يرى الصيني أن عبادة الآباء الأموات أول الواجبات وأشدها ضرورة، وأن صلاح الأبناء ومراعاتهم لهذه العقيدة هو أولى الفضائل. ولذلك فإن أهم شاغل يشغل الصيني هو أن ينجب، في أقرب وقت ممكن، أولادًا من الذكور، وهم الذين يصلحون وحدهم لكي يقدموا إليه بدورهم الواجبات التي يؤديها هو. فهو يريد أن يكون دائنًا بنفس الاعتبار الذي يُعدُّ به مدينًا، وهو يريد أن يتأكد، عندما يدركه الموت، من أن تقديس أبنائه له سيرد له ما قام به هو تجاه آبائه. وهذا هو السبب في الزواج المبكر. ومن هنا نشأت ظاهرة زيادة النسل على الحد المعقول، تلك الظاهرة التي تؤدي في جميع أجزاء الإمبراطورية الصينية تقريبًا إلى أشد أنواع البؤس المروِّعة، على الرغم من خصوبة الأرض، وانتشار الصناعة، ومهارة السكان وصبرهم وقناعتهم. وهذا هو السبب أيضًا في المجاعات المريعة وفي آلاف الموتى إذا كان المحصول رديئًا إلى أقل حد ممكن. وفي أكثر

الأحيان يعترف الملاحظ الأجنبي، سواء كان من المبشرين أم من غيرهم، بعجزه عن الدلالة على علاج لهذا الداء. فالعواطف والمعتقدات والعادات الخلقية مرتبطة فيما بينها أشد ارتباط إلى درجة أنه ما من أحد يعلم أفضل طريقة يمكن اتباعها. فهل له أن يهاجم المعتقدات الدينية الخاصة بأرواح القدماء؟ لكن العاطفة الاجتماعية التي تمس هذه المعتقدات، منذ أزمان سحيقة، تجعلها بمنأى عن كل هجوم من الوجهة العملية. فإذا أراد المرء أن يجتث لديهم أصول هذه المعتقدات بدا للصينيين أنه يريد إضعاف روحهم المعنوية. ويقال إن «الجزويت» يتسامحون ضمنًا في قبول هذه المعتقدات لدى حديثي العهد بالدخول إلى مذهبهم. وهل للمرء أن يهاجم عواطفهم؟ ستظل هذه المحاولة غير مجدية ما دامت المعتقدات باقية. وهنا نرى، على نحو أشد ما يكون بداهة، أن العواطف الأخلاقية تتضامن تضامنًا وثيقًا مع بعض التصورات والمعتقدات الاجتماعية وأنها تخلع عليها -وتستمد منها في الوقت نفسه- قوة كبيرة جدًّا إلى درجة أنه يكاد يكون من المستحيل على المرء أن يجتث أصولها، حتى عندما يبدو أن هذه العواطف تؤدي إلى الضرر أكثر مما تؤدي إلى النفع من الوجهة الاجتماعية، إذا نحن وزنَّا كل الأمور حقَّ وزنها. وقد يكون من اليسير أن نبين أن بعض العواطف الأخلاقية الغريبة الأخرى لدى الصينيين (مثل عدم المشاركة الوجدانية، والاستسلام للمصير من دون مقاومة، إلخ) ترتبط أيضًا بمجموعة الشروط العامة في مجتمعهم.

ولا نجد في عواطفنا الأخلاقية الخاصة شيئًا يثير دهشتنا، أو يخدش شعورنا لأنها عواطفنا. فالاتفاق الظاهري بينها وبين تصوراتنا ومعتقداتنا وعاداتنا يحول دون أن تبدو لنا أي عاطفة منها بمظهر الغرابة أو التقلب أو الضرر، أو بمظهر الشيء الذي عفا عليه الزمن. لكن ليس الحكم الذي يصدره الضمير على نفسه بصفة تلقائية دليلًا قاطعًا. فهذا الحكم لا يدل على شيء أكثر مما يدل عليه الحكم الذي يصدره الضمير الصيني في صالح عواطفه الأخلاقية. فعلى خلاف ذلك نعلم أن هذه العواطف تعد جزءًا من الظواهر التي تتكوَّن منها حياة مجتمعنا، وأنها تتضامن مع ظواهر المجموعات الأخرى، وأنها تشترك معها في خصائصها، وأننا إذا أردنا معرفتها وجب، على أقل تقدير، أن ندرس المجموعات الاجتماعية الرئيسية دراسة اجتماعية. ففضلًا عن أننا لا نستطيع اتخاذ عواطفنا معيارًا لأحكامنا، كذلك لسنا في وضع يسمح لنا بأن نصدر أحكامنا على عواطفنا نفسها. حقًّا كثيرًا ما تتغلب هذه العواطف على سلوكنا. أما إذا سلكنا مسلكًا مخالفًا فإن العواطف الأخلاقية التي تُغلب على أمرها تثير لدينا رد فعل مؤلم. ولكنا نجد هذه القوة التي

تختص بها هذه العواطف في عاطفة «التابو» لدى «البولينيزي». ولا يكفي أن نستشهد بقوة العواطف حتى نبررها. فقيمتها مساوية، على وجه الدقة، لقيمة الحقيقة الاجتماعية التي تعد هذه العواطف تعبيرًا عنها، ودعامة لها في الوقت نفسه.

النتيجة الثانية:

كذلك لا نستطيع التأكد من تجانس عواطفنا الأخلاقية، على الرغم من أن شعورنا لا ينطوي على شيء يدعونا إلى الشك في هذا التجانس. حقًّا إن الضمير الخلقي يحتفظ على حد سواء، إن لم يكن بنفس القوة، بكل العناصر الحية التي توجد فيه. لكن سرعان ما تقنعنا الملاحظة الموضوعية للعواطف التي توجد في عصر معين بأن هذا التجانس ليس إلا تجانسًا ظاهريًّا(205). فلا وجود لهذا التجانس البتة فيما يتعلق بالمعتقدات أو بالتصورات التي ترتبط بها العواطف ارتباطًا شديدًا. وإذن فلا وجود لهذا التجانس أيضًا فيما يمس العواطف. ولو فرضنا أنه يوجد بين الأفكار والمعتقدات الاجتماعية اتساق أو انسجام منطقي، مع أننا لم نعثر على هذا الاتساق في أي مجتمع ما -وما أبعد مجتمعنا الأوروبي عن هذا الاتساق، إذ ما برحت العقول الممتازة في عصرنا موزَّعة بين آراء وأفكار شديدة الاختلاف في كثير من الأحيان!- نقول: لو فرضنا أن هذا الاتساق موجود لما ترتب على هذا أن هناك انسجامًا بين العواطف أيضًا. ذلك لأن قدرة العواطف الاجتماعية على البقاء لمَّا كانت تفوق قدرة التصورات الاجتماعية [في هذا الصدد] فمن الممكن أن يحتفظ الناس بها، مدة غير محدودة من الزمن، إلى جانب التقاليد والعادات الخلقية، بعد أن أفسحت المعتقدات التي كانت مرتبطة بها مكانها لمعتقدات أخرى(206). فيبدو إذن أن هذه العواطف تستمر في البقاء من تلقاء ذاتها، على الرغم من أنها كانت تعتمد في وجودها، منذ زمن بعيد لا نذكر عنه شيئًا، على مجموعة الشروط الاجتماعية، وبخاصة على التصورات الاجتماعية(207).

205) انظر الفصل الثالث، الفقرة الثانية، صفحة 183.

206) هذا خاص بالمجتمعات التي تتطور فيها العقائد الدينية. (المترجم).

207) انظر: E. Durkheim. La prohibition de l’ inceste Année sociologique 1, 1898, P. 1- 70,Paris,F. Alcan.

هذا إلى أنه من الممكن حقًّا أن توجد أفكار ومعتقدات متناقضة جنبًا إلى جنب، وأن يستمر بقاؤها مدة طويلة من دون أن تعاني العقول من أمر هذا التناقض شيئًا؛ أي من دون أن تفطن إليه. ومع هذا [فإنا نرى] في المجتمعات غير الراكدة من الوجهة العقلية أنه متى عُرفت أوجه

التناقض كُتب عليها الفناء. وتنتهي التجربة التي تزداد ثروتها يومًا بعد آخر إلى القضاء على التصورات التي تتنافى معها. فتقدم العلوم يفضي بالتدريج إلى التوفيق على أكمل وجه بين الأفكار العامة وبين الحقيقة الموضوعية. وعلى عكس ذلك، لا يستطيع المنطق ولا التجربة شيئًا تجاه العواطف المتضادة التي توجد جنبًا إلى جنب في ضمير بعينه ما دام هذا الضمير يشعر بها. ومن ثَم تتغير العواطف، على وجه العموم، على نحو أشد بطئًا من تغير التصورات. أضف إلى هذا أن العواطف ترتبط ارتباطًا شديدًا بالطريقة المادية التي تُؤدَّى الأفعال تبعًا لها؛ أي بالحركات. وبهذا تشترك مع العادات في طابعها العضوي.

هذا وينمُّ الخيال الاجتماعي -الذي أنتج الأساطير وتفسيرات نشأة العالم- عن نفس عدم الاكتراث بالتناقض المنطقي. فهو يسلم في الوقت نفسه بأن الله واحد، وأن هناك عدة آلهة، وأن الإله هو العالم وأنه خارج العالم، وأنه خلق المادة وأنها قديمة مثله، وأن الروح سبب في حياة الجسم، وأنها غريبة عنه تمامًا، وأنها تتأثر بكل ما يقع له، وأنها توجد فيه على هيئة مبدأ لا يمكن النيل منه. وهو يؤكد في آن واحد صفة الحلول وصفة الطابع العلوي بالنسبة إلى الروح. فمن الممكن، من باب أولى، أن تبقى العواطف التي كانت تصحب بعض التصورات الاجتماعية عندما تفسح هذه الأخيرة مكانها لتصورات أخرى. وهناك ظاهرة عظيمة الدلالة في هذا الصدد. فما زالت الديانات مستمرة بعد أن تم تحلل أجزائها من الوجهة العقلية(208). فقد استمرت منذ قرون تقاوم أشد الهجمات عنفًا، بل عادت إليها قوتها الظاهرية أحيانًا، في حين أن عقائدها قد فقدت سلطانها على العقول المثقفة. فهل يرجع السبب في ذلك إلى شيء آخر سوى بقاء العواطف الاجتماعية بقاء غير محدود، على وجه التقريب، وهي تلك العواطف التي تتصل بالرموز والحركات والطقوس والأبنية الأثرية ومختلف أنواع الذكريات التي تنطوي عليها هذه الديانات، والتي لا ترضى أن يشبعها شيء آخر سوى هذه الديانات(209).

(208) تلك هي الفكرة الغالبة على أتباع «أوجست كونت». فقد كان هذا الأخير يرى أن الديانة المسيحية قد انقضى زمنها، ولا بد من الاستعاضة عنها بديانة أخرى -ويلاحظ أن هذه الفكرة صحبت الجمهورية الثالثة التي فصلت بين الدين والدولة. (المترجم).

(209) يلاحظ هنا عدم دقة المؤلف في استخدام كلمة الديانات بصفة الجمع. وذلك لأن هذه الظاهرة إذا كانت صادقة فيما يتعلق بالديانة المسيحية في أوروبا، فهي ليست كذلك بحال ما فيما يتعلق بتاريخ التفكير الإسلامي. (المترجم).

وهكذا نرى أنه توجد عواطف قديمة جدًّا مختلطة بعواطف أقرب عهدًا ضمن العواطف الاجتماعية التي يعرضها علينا ضميرنا [الخُلقي]، كما لو كانت عواطف أخلاقية. وترجع دراسة

طريقة تكوين هذه العواطف، وترتيب ظهورها، والعلاقات التي توجد بينها، إلى علم الحقيقة الاجتماعية الذي بدأ يخرج إلى حيز الوجود. لكنا نستطيع منذ الآن أن نحدد صيغة قانون لم تكذِّبه التجارب مطلقًا: عندما تكون عاطفة أخلاقية مصحوبة في ضمير الفرد ببعض التصورات والمعتقدات التي تتضامن معها، فإنا لا نستطيع أن نصدر حكمًا سابقًا على تاريخ نشأة هذه العاطفة. وعلى عكس ذلك إذا فرضت العاطفة الأخلاقية نفسها، لا أكثر ولا أقل، باسم الضمير وبسلطان يزعم أنه يكفي في ذاته، فلنا أن نفكر في أن أصل هذه العاطفة يرجع إلى عهد بعيد جدًّا. وفي هذه الحال نجد أنفسنا أمام فرضين يجب أن تكون دراسة الظواهر حكمًا فاصلًا بينهما، فإما أن التصورات الاجتماعية المعاصرة لهذه العاطفة تستمر في البقاء مثلها، ولكن على نحو أقل وضوحًا بحيث لا يكاد يدركها ضمير الفرد الذي لم تختفِ منه هذه التصورات تمامًا، وإما أن تكون هذه التصورات قد تشكلت بصور مختلفة وتحوَّرت تمامًا، في حين أن العاطفة تستمر في الانتقال من جيل إلى جيل عن طريق العادات الخلقية والتقاليد. وتشمل هذه الحالة الأخيرة العواطف الاجتماعية القوية التي نعجز عن تفسيرها لأنفسنا، والتي لا نستطيع، في الوقت نفسه، إلا أن نشعر بها شعورًا حادًّا جدًّا إلى درجة أننا لو لم نشعر بها لكنا موضعًا للشك في نظر الآخرين، ولأحسسنا بالضعة في نظر أنفسنا. إن كثيرًا من المجرمين مصابون بنوع خاص من عدم الحساسية. وليس سبب هذا الداء إلا أنهم مجردون من العواطف الاجتماعية الحادة التي توجد في مجتمعنا. وربما أثارت هذه المسحة الخاصة في طبيعتهم الرعب والتقزز أكثر مما تثيره جريمتهم نفسها. فإذا انتقل المرء العادي الذي يشعر بهذا الرعب وهذا التقزز إلى بيئة الزنوج أو الصينيين سلك بدوره مسلكًا يدل على عدم وجود حساسية من هذا القبيل. لكنه لن يعتقد أنه مجرم، لأن العاطفة الاجتماعية تلزم الصمت في هذه الظروف الجديدة.

النتيجة الثالثة:

على الرغم من أن تطور العواطف الاجتماعية يرتبط بتطور المعتقدات والتصورات الاجتماعية فهو لا يتبع هذا التطور الأخير خطوة بخطوة. فهو على وجه العموم أكثر بطئًا. وتُستنبط هذه النتيجة مما سبق لنا ذكره. كذلك يمكن ملاحظتها بطريقة مباشرة. مثال ذلك أن الفلاسفة السقراطيين -والكلبيين بصفة خاصة- قد هاجموا، في العصر القديم ومنذ القرن الرابع قبل الميلاد، الآراء الوهمية الخاصة بالعصبية الإقليمية والرق مهاجمة عنيفة. وفي القرن الثالث قبل الميلاد، بيَّن الرواقيون، في عبارات جديرة بالإعجاب لم تبلغ قَط عبارات أخرى مبلغها من

الوضوح، أن الناس متساوون في الحقوق ومواطنون على حد سواء في مملكة «جيبتير»، وأن النوع الإنساني يكوِّن مجتمعًا وحيدًا يعد فيه جميع الناس إخوانًا، من دون تفرقة بين أجناسهم أو مرتبتهم الاجتماعية. وفي القرن الأول الميلادي تكلم «سنيكا» في روما عن الكرامة الإنسانية للأرقاء، كما لو فعل أحد فلاسفة القرن الثامن عشر. لكن هناك ما يدعو إلى اعتقاد أن جملة هذه الآراء الإنسانية لم تُصحب مباشرة بتعديل في العواطف الخلقية، لأن الرق، بما ينطوي عليه من نتائج تشريعية وخلقية، ظل محتفظًا ببقائه حتى نهاية العصر القديم.

ولم يشعر الناس بتأثير هذه الأفكار الفلسفية إلا في وقت متأخر، عندما أدخل المشرِّعون الرومانيون، في القرنين الثاني والثالث الميلاديين، بعض التعديلات على الوضع القانوني للأرقاء. ولا ريب في أن العواطف الاجتماعية قد تغيرت شيئًا فشيئًا. لكن هذا التغير ظل ضئيلًا جدًّا إلى درجة أن العادات الخلقية التقليدية لم تحس بثقله، وهي تلك العادات التي كان المنظر اليومي للنظام الاجتماعي المقرر يميل إلى الاحتفاظ بها. ويقص «تاسيت» أن أحد الأشراف وُجِد قتيلًا في داره أيام حكم «نيرون» فعُذِّب جميع الأرقاء الذين كانوا يسكنون هذه الدار، وأُعدِموا طبقًا للقانون، وكانوا عدة مئات. ويضيف «تاسيت» أن هذه التدابير الهمجية أدت إلى انفجار عواطف السخط وإلى ثورة لدى السكان من الرومان. وهكذا [نرى] في بعض الظروف الاستثنائية أن تعديل العاطفة الاجتماعية تجاه الأرقاء قد تم بعنف وفي وضح النهار. ولكنه كان غير كافٍ لتحويل مجرى الحياة العادي، حتى يؤدي إلى تغيير حالة اجتماعية تتعارض مع الآراء الجديدة، على الرغم من أن هذه الآراء كانت شديدة الذيوع، وأن الناس كانوا يقبلونها على وجه العموم.

ولا نعدم في مجتمعاتنا المعاصرة مناسبات تدعونا إلى ملاحظة أن العواطف الاجتماعية متأخرة تأخرًا مماثلًا عن الأفكار. وتلك، مثلًا، هي حال كلٍّ من فكرة وعاطفة العدل الاجتماعي في المسائل التي تمس حق المِلْكية. فمنذ مائة عام على وجه التقريب كان علم الاقتصاد السياسي لدى أمثال «ريكاردو»(210) و«ج. ب. سي»(211) لا يجد مناقضًا له في هذه المسألة، فكان هذا العلم يرى أنه ليس من الممكن أن يكون توزيع الثروات على نحو مخالف لما عليه الحال في مجتمعنا، وكان يفسر ذلك بفضل القوانين الطبيعية. وتدل هذه الكلمة الأخيرة في لغة علم الاقتصاد «الكلاسيكي» على أن هذه القوانين «ضرورية» و«دالة على العناية الإلهية» في نفس الوقت، وأنه على الرغم من أن الثروة نتيجة للعمل، فمن الواجب أن يوجد من جانبٍ عدد قليل

من أصحاب رؤوس الأموال، وأن يوجد من جانبٍ آخر ملايين من الفقراء الذين لا يسمح لهم قانون الأجور، بصفة عامة، إلا بكسب ما يكفي تمامًا حتى لا يموتوا جوعًا. هذا إلى أن هؤلاء الفقراء يحيون، في الأقل، ما دامت الأزمات التجارية والصناعية ليست شديدة الوطأة وليست طويلة الأمد. فلقد ألف هؤلاء حالتهم الاجتماعية، وليس المال سببًا في السعادة، إلخ. وبالاختصار، كان يوجد في ذلك الحين انسجام كافٍ بين أشد الآراء ذيوعًا وبين العواطف الاجتماعية، وكان عالم الاقتصاد، في بعض الأحيان، معبِّرًا غرًّا عن هذا الانسجام. فربُّ العمل لا يشعر بحرج ما في إنقاص أجر العامل إلى أقل حد ممكن يستطيع هذا الأخير أن يعيش به. وهو لا يعتقد أنه ظالم عندما يقتضي في مقابل هذا الأجر أكبر قدر ممكن من العمل، إذ كان يدفع الثمن المتفق عليه. هذا إلى أن عالم الاقتصاد كان يؤكد له أنه سيفلس لا محالة لو سلك مسلكًا آخر. ولم تحتج العاطفة ضد هذه النظرية التي تبدو «طبيعية» كما هي حال القانون المزعوم الذي تقوم على أساسه.

210) Ricardo.
211) J. B. Say.

ومع هذا، ففي أثناء القرن التاسع عشر، هوجم الاقتصاد «الكلاسيكي» من كل جانب ومُثِّل به شرَّ تمثيل. ولم يعد من الممكن تعضيد مبادئه الاعتقادية. وأخيرًا، سلَّم جميع أصحاب النظريات، ما عدا طائفة قليلة من المحافظين الذين لا يتزحزحون عن آرائهم، بأن المِلْكية «ذات طبيعة اجتماعية»، على حد تعبير «أوجست كونت»، ومن ثَم فإن توزيع الملكية لا يمكن أن يستبعد سلفًا أي مراقبة أو تدخل من قِبل الدولة. ولم يُعترف للعمال بحق إنشاء الاتحادات وحق الإضراب فحسب، بل نما نوع من التشريع لدى أكثر الشعوب تقدمًا، وهو ذلك التشريع الذي يحدد ساعات العمل، ويشرف على الشروط الصحية في المصانع، ويحمي النساء والأطفال، ويبيح النقابات وهلمَّ جرًّا. وكان يبدو أنه ينبغي أن يُصحب هذا التعديل في الأفكار وفي التشريع بتعديل مماثل في العواطف. وفي الواقع يمكن الوقوف على بعض العلامات [التي تدل على هذا التعديل] فلا نكاد نسمع سوى كلمة التضامن الاجتماعي. لكن هذه الكلمة الجميلة -التي ما زال معناها غامضًا لدى معظم من يسمعونها ومن يستخدمونها- أصبحت، في نظر رجال السياسة، «فكرة ذات تأثير أكيد»، على حد قول رجال المسرح. فلم يعد أحد يجرؤ على أن يعضد بصوت مرتفع مع عدم الاكتراث المذهبي الذي كان مألوفًا فيما مضى، أن البؤس الأسود، وأن الخطر الداهم الذي

تتعرض له طبقة العمال بأسرها من الناحيتين الجسمية والعقلية، نتيجة ضرورية لقانون طبيعي لا يمكن مقاومته، كما هي الحال تمامًا فيما يتعلق بقانون الثقل، بل أصبح الأمر على خلاف ذلك عندما تقع حادثة مفجعة بصفة خاصة. فإذا حدث مثلًا أن انتحر جميع أفراد عائلة من المعدمين لأنهم لا يجدون عملًا، ولا يعرفون كيف يتسولون، فإن أشد الصحف إخلاصًا في الدفاع عن الثروات المكتسبة تكون أول من ينادي بأنه من «الخزي» وأنها «فضيحة قومية» أن ينتحر الناس في مجتمع مثل مجتمعنا بسبب الجوع والبرد، رغم كثرة وسائل الإنتاج وازدياد المنتجات الذي يصبح في بعض الأحيان عبئًا ثقيلًا. ومع هذا، فإن العاطفة التي تنفجر في مثل هذه المناسبة ينقصها العمق في الأقل، إن لم ينقصها الإخلاص أيضًا. وهي تنحصر، على وجه الخصوص، في نوع من المشاركة الوجدانية التي تكاد تكون مشاركة وجدانية عضوية، والتي يثيرها منظر كارثة تحرِّك أوتار القلوب. وتبذل الصحافة عنايتها للإبقاء على هذه المشاركة الوجدانية، وذلك بأن تستولي على بطل المأساة، وتؤثر في أعصاب الجمهور عندما تُكْثِر من ذكر التفاصيل وصور الحياة الواقعية.

لكن هذا الانفجار المؤقت الذي يشبه الثورة التي ذكر «تاسيت» أخبارها، لا يدل أبدًا على تغيير عميق في الطريقة العاطفية القديمة؛ ولو شعر المرء حقًّا أنه يوجد حيال ظلم اجتماعي ويُعتبر جميع أعضاء المجتمع مسؤولين عنه بصفة شخصية لأنهم يساهمون في الاحتفاظ به في وضعه الراهن -عن طريق قبولهم المستمر للنظم الراهنة- فكيف يظل غير مكترث حيال عدد كبير من صنوف البؤس؟ حقًّا إن هذه الصنوف الأخيرة ليست مفجعة إلى هذا الحد، ولكن لا حصر لعددها. وهي تحدث يوميًّا ومن دون انقطاع، وهي مضادة للعدل ومنافية لمعنى الإنسانية تمامًا، كما هي الحال في مسألة تلك العائلة سالفة الذكر. ومع ذلك، فإن منظرها لا يؤثر في أحد تقريبًا. مثال ذلك أن صحف «باريس» تنشر في كل أسبوع نشرة صحية خاصة بالمدينة، وفيها نرى أن حالات «الدفتيريا» والحصبة والحمى القرمزية أو التيفود كثيرة العدد في هذا الأسبوع، «كشأنها في كل سنة في هذا الفصل»، وأن الحالات المميتة عديدة، ولكنها «تكاد تكون جميعها في الأحياء التي توجد في أطراف المدينة»، وأن أحياء الوسط قد ظلت بسلام. وتلقى هذه الملاحظة قبولًا طيبًا جدًّا لدى قراء الأحياء الوسطى الموسرين الذين يحبون أطفالهم حب العبادة، والذين لا يفكرون في أن يتساءلوا عما يدور بخلد الآباء والأمهات في الأحياء البعيدة عن وسط المدينة. فهم يسلمون ضمنًا، وكما لو كان ذلك أمرًا طبيعيًّا، بأن هؤلاء القوم البؤساء لا يربحون كثيرًا من

المال، وأن حالتهم سيئة من جهة المسكن والمأكل والدفء، وأن أطفالهم أكثر قابلية للعدوى، وأن العناية بهم غير كافية، وأنهم أكثر عرضة للموت. وإذن يستمر هؤلاء الموسرون في نفس الحالة العاطفية والمذهبية التي كانت توجد فيها طبقات الملّاك في القرن الماضي. وبكل سذاجة يحكمون بأن الظروف الاجتماعية التي ينعمون بها ظروف طبيعية اقتضتها العناية الإلهية.

فالتاجر «الذي ينسحب من الأعمال» في حالة يُسر شريفة، والذي يستمتع بدخله وقد هدأ ضميره تمامًا، والذي لا يعكر عليه صفو استمتاعه تفكيره أو رؤيته لصنوف البؤس والآلام والمظالم الاجتماعية التي تعج حوله، ليس مَسخًا يمثِّل القسوة، لكنه لا يقر إلا بالعواطف التقليدية. وتؤكد له هذه العواطف التقليدية أن الوضع الراهن للأمور وضع طبيعي، وأن المال الذي ربحه يخصه «بحق»، وأنه لا يُلحِق ضررًا بأحد عندما ينفقه حسبما يهوى. فالأسلوب العاطفي القديم دعامة للفكرة القديمة عن العدل، في حين أن الفكرة الجديدة عن العدالة لم تبلغ بعد من القوة حدًّا يؤدي إلى غلبة أسلوب عاطفي جديد لدى معظم الضمائر في الأقل. ولما كانت نفس العملية تتكرر فيما يتعلق بالعواطف الاجتماعية الأخرى الخاصة بالدين والوطن والحرية السياسية... إلخ، فمن الضروري أن تشب ضروب صراع طويلة ومؤلمة. ولا تستطيع المجتمعات الإنسانية، حتى الوقت الحاضر، سوى أن تخضع لهذه العواطف، لأنها لم تهتدِ بعد إلى أسبابها وقوانينها.

-3-

حدة ردود الأفعال التي تثيرها العواطف الأخلاقية ـ ليس هناك أشد عسرًا من تعديل العواطف الاجتماعية ـ كانت العواطف الدينية لدى القدماء تنصب على الطبيعة بأسرها، أما لدى المحدثين فتنصب على الطبيعة الأخلاقية وحدها ـ معنى ديانة الإنسانية من وجهة النظر هذه ـ كيف نستطيع إعادة تركيب الفكرة العاطفية الخاصة بالطبيعة المادية وهي تلك الفكرة التي اختفت في الوقت الحاضر؟

إذن تبدو العواطف الاجتماعية شديدة الثبات، على الرغم من أنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتصورات والمعتقدات الاجتماعية إلى درجة أنه لا يمكن فصلها عنها إلا بالتفكير النظري المجرد. وهي تسلك نفس المسلك في التطور (وليس هذا التطور تقدمًا على الدوام). ولكنها تتطور على نحو أكثر بطئًا من تطور التصورات والمعتقدات، وأكثر عسرًا في التحرر من الماضي. وهي مجموعة محافظة كل المحافظة إذا جرؤنا على استخدام هذا التعبير، وإليها يرجع الفضل، على وجه الخصوص، في بقاء الخرافات الاجتماعية لدى طائفة معينة، وهي الخرافات

التي كنا بصدد الحديث عنها في الفصل السابق. فالعواطف الاجتماعية التقليدية تُؤلِّف مع العادات والمعتقدات أمشاجًا لا يكاد يمكن فصل عناصرها بعضها عن بعض، وهي تمتزج بها امتزاجًا شديدًا إلى درجة أنه من المستحيل أن نحدد قيمة كل عنصر من هذا المزيج، وأن نقول إذا ما كانت العاطفة هي التي تغذِّي العادات والمعتقدات، أم أن المعتقدات والعادات هي التي تغذِّي العاطفة.

وتعلن قوة العواطف عن نفسها أيضًا بشدة ردود الأفعال التي تثيرها، فالرجل الذي يفكر على نحو مخالف للآخرين -ولو كان ذلك بصدد مسألة لا تمس السلوك مباشرة، ويستطيع جميع الناس أن ينظروا إليها من دون هوى- يثير لديهم نوعًا من القلق والدهشة التي لا تخلو من سوء القصد. فيبتعد الناس عنه طوعًا كما يبتعدون عن الأرواح الخطرة المقلقة. أما إذا كان الاختلاف خاصًّا في الوقت نفسه بالفكرة والعاطفة، وإذا كان الأمر بصدد بعض الأشياء التي تهم السلوك والعادات الخلقية مباشرة، لم يؤدِّ ذلك إلى إثارة الاستهجان والشك فحسب، بل يؤدي إلى انفجار السخط والحاجة إلى الأخذ بالثأر. وعلى العموم نجد أن شدة الكلف -على نحو يكاد يكون غريزيًّا- بالأساليب التقليدية في الشعور والسلوك أساس لضروب المقاومة المنبعثة عن روح المحافظة. وما دام المجدِّدون لا يستطيعون مجابهة تلك الحالة إلا بالأفكار المحضة فسيفشلون. فلا بد من امتزاج هذه الأفكار بالعواطف الاجتماعية. ومن الضروري أن تتشبع الطائفة الاجتماعية كلها بهذه العواطف حتى ينتصر هؤلاء على روح المحافظة.

ولذا فليس أشق في الحقيقة الأخلاقية من تعديل العواطف الاجتماعية، أو من تعديلها بطريقة مباشرة في الأقل. ومما لا شك فيه أن هذه العواطف ليست عصية علينا تمامًا، كما هي الحال فيما يتعلق ببعض مجموعات الظواهر الطبيعية التي لا نستطيع التأثير فيها بحال ما، على الرغم من أن العلم الذي يدرسها قد أحرز تقدمًا كافيًا (مثال ذلك الظواهر الفلكية). ومن طبيعة التضامن بين الظواهر الاجتماعية أننا إذا استطعنا أن نؤثر في بعضها فإن هذا التدخل يتردد صداه على نحو أكيد في مجموعات الظواهر الأخرى، من دون أن نستطيع التكهن دائمًا بهذا التأثير، ومن دون أن نستطيع تحديد رد فعله، بصفة خاصة. ومع هذا تختلف مجموعات الظواهر فيما بينها من هذه الوجهة اختلافًا كبيرًا. فنحن نعلم بعض الوسائل التي نؤثر بها في الظواهر الاقتصادية، والتشريعية، بل في الظواهر العقلية لدى مجتمع معين، لكننا لا نستطيع التأثير في العواطف الاجتماعية، إن لم يكن ذلك بتعديل المجموعات الأخرى أولًا. فحتى الآن لم تحدث تغيرات لها

قيمتها في العواطف الأخلاقية الاجتماعية إلا كنتيجة للتغيرات الدينية والاقتصادية الكبرى التي صحبها انتشار أفكار جديدة، أو بعث آراء قديمة بعد أن انمحت مدة من الزمن.

ويرجع ذلك في الواقع إلى أن العواطف هي التي تتطلب من بين كل مجموعات الظواهر الاجتماعية أكبر مجهود حتى نستطيع «تصورها» ومعرفتها تبعًا لذلك معرفة موضوعية. فمن اليسير أن تُتَرجم لنا الظواهر الاقتصادية ببعض الصيغ والرسوم البيانية، وأن ترتبط الظواهر العقلية والدينية والتشريعية بظواهر خارجية وببعض الحركات والعلامات التي تسمح لنا بأن نجعل لها وجودًا خارجيًّا، وأن نلاحظها بمعزل عن ضمائر الأفراد التي تتحقق فيها؛ ولكن ما أشق هذا التصور عندما يكون الأمر خاصًّا بالعواطف! فمهما يكن المسلك الذي نرتضيه فإنه يبدو لنا أنه لا يمكن ترجمة عاطفة ما إلا بمصطلحات من نفس النوع؛ أي إلا ببعض العواطف أيضًا. وحقيقة تلك هي النتيجة التي انتهى إليها التفكير الأخلاقي دائمًا حتى وقتنا الحاضر. فإن وجود بعض العواطف الأخلاقية لدينا يثير عاطفة جديدة تتعلق بهذه العواطف نفسها متى فكرنا فيها، وهي عاطفة التقديس والاحترام والخضوع الديني المقدس. ومعنى هذا أن العاطفة الاجتماعية تشعر بنفسها على هذا النحو شعورًا أشد ما يكون عمقًا وحِدَّة في ضمير الفرد. لكن شعور الفرد المتزايد بحدة هذه العاطفة لا يعني أن «معرفته» لها قد زادت لهذا السبب.

ونحن نعلم أن منهج علم الاجتماع وحده؛ أي المنهج التاريخي المقارن، هو الذي يستطيع أن يفضي بنا إلى هذه المعرفة. وأول شرط في استخدام هذا المنهج هو أن نعرض للعواطف التي نريد دراستها، لا على اعتبار شعور المرء بها، بل على اعتبار أنها جزء من الحقيقة الأخلاقية التي تقع تحت الملاحظة. وإذن يجب في هذا النوع من الظواهر، كما في غيره من الأنواع، أن ينظر العالم إلى تلك الحقيقة نفس النظرة الموضوعية التي يلاحظ بها الحقيقة الطبيعية. وإذا شعرنا بنوع من النفور حيال هذه الضرورة المنهجية، على نحو ما نشعر به تجاه تقديس أسمى المعاني لدينا، فلنتذكر، مرة أخرى، أن الناس قد أحسوا بمثل هذا النفور عندما أصبحت الحقيقة الطبيعية موضوعًا للبحث العلمي.

فقد كان القدماء يؤلهون الطبيعة بأسرها، إذ كانت تشمل في نظرهم جميع الظواهر والكائنات، أناسًا وآلهة. وكانت عاطفتهم الدينية تمتد في آن واحد إلى المعبودات بمعنى الكلمة، وإلى المعبود الذي يحل فينا باسم النفس، وإلى جميع القوى التي تبعث الحياة في الكون. وحقيقة كانت الديانات القديمة ديانات خاصة بالطبيعة. أما في المسيحية فقد أصبح «اللا نهائي» «المطلق»

«الكامل» موضوعًا وحيدًا للعاطفة الدينية؛ وهكذا يمكن القول بأن الطبيعة النهائية الناقصة قد اختفت أمام معنى الإله. أما أن هذه الطبيعة قد توحي بعاطفة دينية فتلك فكرة ملحدة تثير فزع المسيحي. ومع هذا تسرب الوهن إلى عقائد الديانة المسيحية. وكان ذلك لأسباب عديدة. ولم يكن استيقاظ الفلاسفة القدماء أقل هذه الأسباب تأثيرًا. فهل رأى أحد أن عبادة الطبيعة قد عادت إلى الظهور في الوقت نفسه؟ لا -اللهم إلا إذا أراد المرء أن يطلق هذا الاسم على شعور غامض من الميل إلى التفكير الإغريقي، ومن الاحتجاج ضد الروح المسيحية. وعلى الأقل لم تعد أجزاء الطبيعة التي بدأ الإنسان يسيطر عليها بالعلم موضوعًا لعاطفة دينية، إن لم يكن ذلك على نحو شديد العموم، باعتبار أنها جزء من الكون اللا نهائي الذي تحوينا لجته. لكن هناك ظاهرة جديرة كل الجدارة بالملاحظة لدى الفلاسفة الذين قطعوا كل صلة تربطهم بالديانة المسيحية، والذين يرون أن وظيفتها العقلية قد انتهت. فإنا نشهد ظهور ديانة الإنسانية لديهم («فيرباخ» و«أوجست كونت»). وهل لذلك معنى آخر سوى أن العاطفة الدينية حُوِّرت، على وجه الدقة، لكي تنطبق على الجزء الوحيد في الطبيعة الذي ما زال يؤثر في نفوس معاصرينا، كما كانت الطبيعة بأسرها تسيطر على نفوس القدماء.

وحينئذ يحق لنا أن نتكهن للطبيعة الأخلاقية بتطور مثيل بالتطور الذي تم بالنسبة إلى الطبيعة المادية: فكلما استطاع العلم أن يتخذ الحقيقة الاجتماعية موضوعًا له قلَّ فيها نصيب العاطفة. ويعبِّر الإنتاج الفكري «لأوجست كونت» تعبيرًا دقيقًا عن هذا الانتقال. فهو يرى أن الحقيقة الأخلاقية أو الاجتماعية التي يطلق عليها اسم الإنسانية تبدو بالمظهرين الآتيين في آن واحد: فمن ناحية يؤسس «كونت» علم الاجتماع الذي يطلق عليه أيضًا اسم علم «الطبيعة الاجتماعية»، ويدمج الحقيقة الاجتماعية في الطبيعة، ويبين أن قوانين الاستقرار وقوانين التطور في علم الاجتماع تتضامن مع القوانين الطبيعية الأخرى. لكن لما كان المذهب «الوضعي» يؤدي من ناحية أخرى إلى إنشاء ديانة فإن الإنسانية تصبح «الكائن الأعظم» الذي تنصبُّ عليه جميع العواطف التي كانت تتجه إلى الإله فيما مضى(212). ولم يرَ «أوجست كونت» صعوبة في الاحتفاظ، في آن واحد، تجاه نفس الحقيقة بمسلكين أحدهما علمي والآخر ديني -وتلك الصعوبة هي أهم مسحة يتميز بها مذهبه. لكن الخلاف الذي ظهر مباشرة بين خلفائه بيَّن بوضوح استحالة التوفيق بين هذين المسلكين، لأن أتباع ديانته لم يعنوا عناية كبيرة بتقدم علم الاجتماع. وعلى عكس ذلك نرى أن علماء الاجتماع في الوقت الحاضر، وهم ورثة تفكيره

العلمي، لا يكترثون أي اكتراث بديانة الإنسانية. وهكذا يُرينا مثال مؤسس علم الاجتماع نفسه على نحو أشد ما يكون وضوحًا، إلى أي مدى تظل الفكرة الحديثة عن الحقيقة الاجتماعية مختلطة بالعاطفة، وأي مجهود يجب بذله حتى تصبح هذه الحقيقة موضوعية وعلمية بمعنى الكلمة. ومع هذا، فهناك ما يعوِّض مساوئ الحالة الراهنة. فهي تسمح لنا باستخدام طريقة المماثلة التاريخية لكي نعيد تركيب الحالة العقلية للزمن الذي كان الناس يتصورون فيه الطبيعة على النحو الذي تُتصور عليه الآن الحقيقة الاجتماعية وحدها. فلما كانت الفكرة التي نألفها عن الطبيعة المادية فكرة موضوعية وعقلية محضة -أو في الأقل باعتبار أن العلم يلتزم هذه الفكرة- فإنا نجد أكبر مشقة حين نحاول أن نتصور أنه أمكن، فيما مضى، أن تكون هذه الفكرة مختلفة جدًّا، وأن تكون شديدة البعد عن الطابع الموضوعي والعقلي؛ أو نقول بعبارة أدق: إن مجموعة من الصور الخيالية والمعتقدات والتصورات كانت تحتل مكانها. وما كان لنا أن نصل مطلقًا إلى فهم فكرة القدماء إذا لم نكن نحن أنفسنا ما زلنا نتصور جزءًا من الطبيعة على هذا النحو. فالطابع الديني الإجباري للمعتقدات والأساليب العملية، والضغط الشديد الذي يباشره الضمير الاجتماعي على ضمائر الأفراد، وانتظار المرء باطمئنان لبعض النتائج المحددة عقب بعض الأساليب العملية التقليدية -وغير المعقولة في أكثر الأحيان- والتجديد المرادف للكفر، كل هذه الأمور جميعًا سمات ما زالت تتميز بها فكرتنا عن الحقيقة الأخلاقية حتى اليوم. فلننقل هذه السمات بتفكيرنا إلى فكرتنا عن الطبيعة المادية، وسنستطيع أن نكوِّن لأنفسنا رأيًا عما كانت عليه تلك الفكرة في الزمن الماضي. كذلك سيتيح لنا العلم الحالي، الذي يدرس تلك الطبيعة، أن نتصور سلفًا، وبقدر ما، ماذا ستكون عليه الفكرة العقلية عن الحقيقة الاجتماعية.

(212) هذه هي فكرة «أوجست كونت» عن ديانة الإنسانية، انظر «مبادئ علم الاجتماع الديني» لروجيه باستيد، وترجمة محمود قاسم، وبخاصة مقدمة المترجم.

الفصل التاسع

نتائج عملية

-1-

لمحة عن الفن العقلي الذي يقوم على أساس علم العادات الخلقية - فيمَ يختلف هذا الفن عن الأخلاق العلمية التي يهدف إلى تعديلها؟ - لا يُتَصوَّر التقدم الخلقي الآن كما لو كان خاضعًا للإرادة الطيبة وحدها - سيتجه هذا الفن إلى بعض المسائل الخاصة، وسيتوقف هو نفسه على تقدم العلوم - المحاولات التي قام بها الباحثون، حتى الوقت الحاضر، لإصلاح الحقيقة الاجتماعية إصلاحًا منظمًا - لماذا كانت هذه المحاولات سابقة لأوانها؟

تُقدَّر الشجرة بثمارها، والمبادئ طبقًا لنتائجها. وبمجرد أن يثير التفكير النظري اهتمام الأخلاق نرى، على وجه الخصوص، أن النقد لا يتردد في إصدار حكمه ضد كل نظرية يظن أن نتائجها التي استُنبطت، بطريقة مشروعة، تخدش العواطف التي ينظر إليها الضمير نظرته إلى أمور مقدسة، ويلقى هذا الحكم موافقة إجماعية من قِبل الجمهور. وسرعان ما يرى المرء أن «الأخلاق العملية» تُرضي الحاجة التي يقتضيها الضمير إرضاء تامًّا على وجه العموم. ومهما يكن من الاختلافات النظرية بين المذاهب الأخلاقية فإنا نجد أنها تتجه، في عصر معين، نحو هدف واحد من وجهة النظر العملية. وقد سنحت لنا فرصة الإشارة إلى هذه الظاهرة وتفسيرها.

لكن لمَّا لم نهدف في هذا البحث إلى وضع أسس علم «أخلاق نظرية» بعد أن وضع السابقون عددًا كبيرًا منها، ولمَّا حاولنا، على عكس ذلك، أن نبين أنه لا يوجد «علم أخلاق نظري» -وليس من الممكن أن يوجد مثل هذا العلم- فلن يجد القارئ هنا شيئًا على هيئة بعض النتائج العملية التي تشبه «الأخلاق العملية» التي يستنبطها الفلاسفة من «أخلاقهم النظرية» بحسب الظاهر في الأقل. فسيُستعاض عن التفكير الجدلي النظري في المعاني الكلية والعواطف الأخلاقية بالمعرفة العلمية لقوانين الحقيقة الاجتماعية. وبالمثل ستُعدَّل «الأخلاق العملية» التقليدية بفن عقلي أخلاقي، أو إن شئت فسمِّه فنًّا اجتماعيًّا يقوم على أساس هذه المعرفة العلمية. وهكذا سيتم من الوجهة التطبيقية ما حاولنا تقريره من الوجهة النظرية. وإذا كانت الأخلاق في الحقيقة فنًّا يمكن مقارنته بالميكانيكا وبالطب على حد تعبير «ديكارت» فسيستخدم هذا الفن معرفةَ القوانين الاجتماعية والنفسية لرفع مستوى العادات الخُلقية والنظم الموجودة، كما تستخدم الميكانيكا والطب معرفة القوانين الرياضية والطبيعية والكيميائية والحيوية.

فلن نحاول إذن أن نضع قواعد للسلوك وأحكامًا يُكتب لها أن يتبعها كل ضمير، ولن نحاول ترتيب «الواجبات» ترتيبًا تصاعديًّا لكل كائن عاقل حر. وسنحاول على عكس ذلك تمامًا أن نحدد، بقدر ما نستطيع، ما عسى أن يكون عليه «الفن الأخلاقي العقلي» في المستقبل، ومن الضروري أن يكون هذا التحديد شديد النقص، إذ لا يمكن الكشف بصفة عامة عن التطبيقات إلا عندما يصل العلم إلى درجة خاصة من التقدم. ولم تخرج العلوم الاجتماعية حتى الآن من مرحلة الاضطراب المبدئية. وفي الواقع يجب علينا أن ننظر إلى هذا الفن في الوقت الحاضر كما لو كان شيئًا مرغوبًا فيه. ولما كنا لا نستطيع إصدار حكم سابق عما سيصير إليه هذا الفن في المستقبل، فسنعرفه إما بمقارنته بالفنون العقلية الأخرى التي سمحت بعض العلوم الأكثر تقدمًا بنشأتها منذ الوقت الحاضر، وإما بمقارنته بالفنون التي تحتل مكانه اليوم؛ أي بعلم الأخلاق العملي والسياسة والتربية وغير ذلك من الفنون الموجودة في الوقت الحاضر.

وبناء على هذا الاعتبار الأخير يوجد وجه خلاف يفجأنا لأول وهلة. فالفن الأخلاقي العقلي، سواء أكان خاصًّا بالسلوك الفردي أم بسلوك الجماعة، في حاجة لأن يوضع بأسره. ولن يتكوَّن هذا الفن إلا شيئًا فشيئًا، تبعًا لتقدم العلوم التي يتوقف عليها. وربما كانت نشأته بطيئة جدًّا وعن طريق بعض الاختراعات الجزئية المتتابعة. أما «الأخلاق العملية» فتوجد بتمامها منذ الآن. فسواء أكانت الصلات بين الأمر الأخلاقي الذي يبين ما يجب القيام به أو الامتناع عنه وبين مبدأ ميتافيزيقي أو ديني معين؛ [نقول]: سواء أكانت هذه الصلات منطقية أو مصطنعة، إلى حد كبير أو قليل، فإن هذا الأمر يفرض نفسه على كل الضمائر، وعلى ضمير الفرد بنفس القوة، فيبدو كما لو كان تامًّا ونهائيًّا.

ومما لا ريب فيه أن التجربة تثير في كل لحظة «حالات خاصة» ما كان من المستطاع التكهن بها، في تفاصيلها وصفاتها الجزئية الخاصة، عن طريق القواعد الأخلاقية العامة بالضرورة. وهذا هو السبب في نشأة فن لحل المشكلات، وهو الفن الذي لا غنى للأخلاقيين والمشرِّعين عنه. ولكن هذا الفن يفترض، على وجه التحقيق، أن يسلم الناس جميعًا بالمبادئ التي يقوم على أساسها، وأن تُقرر الواجبات العامة والقواعد الكبرى الموجهة للسلوك وأن تظل ثابتة. أضف إلى هذا أن الفكرة القائلة بأنه من الممكن ألَّا تكون هذه القواعد والمبادئ ثابتة تكفي وحدها في أن تثير لدى الضمير اضطرابًا لا يألفه. أما أن أخلاقنا ليست «مطلقة»، أو هي كذلك على الأقل في قواعدها الجوهرية، فذلك ما يبدو في نظر الضمير فكرة «منافية للأخلاق». ويكشف هذا الاقتناع

عن نفسه مثلًا في الطريقة التي يتصور بها المرء التقدم الأخلاقي عادة. فهو يتخيل أن الناس سيزدادون علمًا بواجباته، وسيعظم دائمًا حرصهم على أدائها، وسيميلون شيئًا فشيئًا إلى تفضيل الشعور بأنهم أدوا هذه الواجبات على أي متعة أخرى، وأنهم سيصبحون -اختصارًا للقول- أكثر حكمة وفضيلة. لكنه لا يستطيع أن يتصور أن الواجبات نفسها تتغير وتتحوَّل، على الرغم من أن التفكير والتاريخ يبينان أنها ليست ثابتة. وهكذا يرضخ كل مجتمع للحاجة التي توجِب عليه أن ينظر إلى القواعد -التي يعتقد اعتقادًا غريزيًّا أن استقراره، بل وجوده، يتوقف عليها- كما لو كانت مطلقة.

وإذا نظرنا نظرة موضوعية إلى «الأخلاق العملية» التي تفرض نفسها على الضمير في عصر معين في مجتمع خاص [وجدنا] أنها تتناسب مع جميع الظواهر الاجتماعية الأخرى التي يتكوَّن منها هذا المجتمع، وأن ما تنطوي عليه من تحديد دقيق جدًّا يرجع إلى تضامنها مع مجموعات هذه الظواهر في حالتها الحاضرة والماضية. وإذن فهي تعبِّر، في الواقع، عن نفس الحقيقة التي يتعين على الفن الاجتماعي العقلي أن يعدِّلها، أو يعدِّل جزءًا منها، إذا قُدِّر له الوجود، وحينئذ ليس من الممكن أن تختلط الأخلاق العملية بهذا الفن.

وهناك وجه خلاف آخر يتصل بالسابق، وهو أن الفن الأخلاقي العقلي لن يستطيع تعديل الحقيقة الواقعية إلا في حدود خاصة، ولو فرضنا أنه أحرز تقدمًا كافيًا حتى الآن. فنحن نرى إلى أي مدى تسمح لنا معرفتنا للقوانين الطبيعية والكيميائية والحيوية بالتدخل في [مجرى] الظواهر الطبيعية لكي نحوِّرها على نحو يعود علينا بالنفع. وإذا استطعنا أن ننظر بشيء من الرضا إلى ضروب التقدم التي تحققت منذ قرن من الزمان، فإنا نعلم أيضًا أن التدخل غير مُجدٍ أو مستحيل في عدد لا نهاية له من الحالات. ويكفي للوقوف على حدود قدرتنا أن نفكر في الحالة الراهنة للطب والجراحة. فكم مدة من الزمن ينبغي أن تنقضي حتى تسمح لنا العلوم الاجتماعية بالوصول إلى فنون عقلية متقدمة كالفنون السابقة! وهل نعلم إذا ما كان تقدم هذه العلوم سيرشدنا، على وجه الدقة، إلى أن التدخل العقلي والعملي لا يمكن القيام به إلا في ظروف من العسير تحقيقها، وإلا في حدود ضيقة جدًّا؟ وعلى عكس ذلك، لا يعرف «علم الأخلاق العملي» صعوبة ما إلا استطاع أن يجد لها حلًّا مبدئيًّا. فهو الفن الوحيد، من بين جميع الفنون الإنسانية، الذي لا يعترف بأنه فن ناقص، وأنه إذا بلغ نقطة معينة في الأقل فمن الممكن أن يفشل بسبب بعض الصعوبات التي لا يمكن التغلب عليها. وهو لا يعلم من هذه الصعوبات سوى تلك التي تقابله بها الأهواء

والآراء الوهمية ونقط الضعف؛ أي لا يعرف بالاختصار سوى الطبيعة الحسية لدى الإنسان. فلو فرضنا أن المرء تغلب على هذه الطبيعة، إما بسبب مجهود يستمر وينتصر دائمًا، وإما بعون من الفضل الإلهي لتحققت الأخلاق والقداسة نفسها على أكمل وجه ممكن. ولما كان «علم الأخلاق العملي» لا يتوقف في الحقيقة على المعرفة النظرية كان له كماله الخاص، وكان من الممكن أن يبلغ غايته من الكمال، في حين أن تلك المعرفة ما زالت فجة.

لكن وجه الخلاف أشد ظهورًا، على وجه الخصوص من وجهة نظر الأخلاق الاجتماعية. فليس ثمة تردد في قواعد هذه الأخلاق التي تتصل مثلًا بالأسرة والعلاقات الجنسية والملكية والعلاقات بين مختلف الطبقات أو الطوائف... إلخ. وأكثر من ذلك نجد أن هذه القواعد أشد ما تكون وضوحًا وإلزامًا ودقة في عدد كبير من المجتمعات التي ما زالت فيها قواعد الأخلاق المسماة «بالأخلاق الفردية» متأرجحة وغير واضحة المعالم. وفي حين أن هذه «الأخلاق الاجتماعية» توجد في كل مكان [ترى] أن العلم الذي يجب أن يقوم على أساسه الفن الأخلاقي العقلي لا يوجد في أي مكان حتى الآن. فلا توجد في أي مكان معرفة علمية عن حقيقة الأسرة؛ أي عن الشروط التشريعية والدينية والاقتصادية التي تشكلت فيها بصورة دون أخرى، ولا عن مختلف الصور التي تشكلت بها الملكية وهلمَّ جرًّا. وهكذا نفرض أن الأخلاق الاجتماعية لا تلقى مقاومة من قِبل طبيعة الحقيقة الاجتماعية. وليس السبب في ذلك أنها تعتمد على معرفة علمية لهذه الحقيقة، بل لمجرد أنها تعبير عن هذه الحقيقة، أو جزء منها بعبارة أدق.

وينجم عن ذلك وجه خلاف ثالث: عندما يبدأ الفن الاجتماعي العقلي في استنباط النتائج العملية من العلوم الاجتماعية، فإن هذه التطبيقات تنصبُّ أولًا على بعض المسائل الخاصة إلى حد قليل أو كثير. وسيبدو هذا الفن ناقصًا بالضرورة (كما هي الحال فيما يتعلق بالميكانيكا والطب في عصرنا). ولن يبدو في مظهر مجموعة كاملة متسقة؛ أي بذلك المظهر الذي تبدو عليه الأخلاق العملية في كل عصر. ومع ذلك فهذا المظهر خدَّاع، لأن اتساق قواعد هذه الأخلاق العملية لا يبدو هكذا إلا بالنسبة إلى الضمير الذي تبدو له جميع هذه القواعد مصحوبة، على حد سواء، بنفوذ إلزامي عام ومقدس لا يقبل المناقشة. ومن الممكن ألَّا يكون هذا الاتساق في الحقيقة إلا اضطرابًا لا يلمحه المرء، وإلا نتيجة لما يحتوي عليه ضمير الفرد، في آن واحد، من عواطف وميول وبواعث للسلوك ترجع إلى أصول وميول مختلفة. وبعض هذه الأمور قديم جدًّا

وبعضها أقرب عهدًا، لكن تنافرها لا ينمُّ عن نفسه ما دامت متحدة في الأوامر التي يصدرها ضمير بعينه.

وأخيرًا يترتب على كل ما سبق أن قلناه أن «الأخلاق العملية» تكفي نفسها بنفسها. وهذا هو ما لاحظه بعض الفلاسفة ملاحظة دقيقة جدًّا. فقد لمحوا الطابع الأصيل التلقائي للضمير الأخلاقي العام؛ أي الصورة «المطلقة» التي تتشكل بها أوامره. وقد وصف «كانط» هذه الظاهرة وصفًا جديرًا بالإعجاب. وقد اعتقد أنه إذا أراد تفسيرها فمن الضروري أن يسلِّم بأن للسلوك العملي مبادئه المستقلة عن التفكير النظري، أو بعبارة أخرى، أن الضمير الأخلاقي لا يخضع من الوجهة العقلية إلا لنفسه. فهو لا يحتاج البتة إلى العلم لكي يصدر أوامره. وهو على حد سواء في الوضوح لدى كل من الرجل الذي لا يوجد لديه سوى «النور الطبيعي» والرجل الذي صقلت مداركه العقلية، بل قد يكون في أكثر الأحيان، أشد وضوحًا لدى الأول منه لدى الثاني. وعلى خلاف ذلك، سيعتمد الفن العقلي على العلم، لا على أساس علم أخلاقي يستطيع الفيلسوف بمجهوده النظري والجدلي أن ينشئه بطريقة منطقية. وسيقوم هذا الفن على أساس علم شديد التعقيد، أو بعبارة أخرى، على أساس مجموعة من العلوم المعقدة التي تتخذ «الطبيعة الاجتماعية» موضوعًا لها، وهي الطبيعة التي لم يكد الباحثون يشرعون في الكشف عنها بالمنهج العلمي إلا منذ عهد قريب. وبناء على ذلك، ستكون هذه العلوم -كباقي العلوم الأخرى- إنتاجًا جماعيًّا تقوم به عدة أجيال متتابعة من العلماء، وسيستأنف كل جيل منها النظر في المشكلات حيث تركتها الأجيال السابقة، فيصحح ملاحظاتها، ويكمل فروضها، أو يستبدل بها غيرها. وهكذا يعتاد التفكير الإنساني أن يتصور أن «جميع» الظواهر التي تقع تحت ملاحظته خاضعة لقوانين.

حقًّا إن الضمير العام في كل عصر لا ينظر إلى أخلاقه نظرته إلى حقيقة واقعية، بل على اعتبار أنها تعبير عما يجب أن تكون عليه [الأخلاق]. ولما كانت هذه الأخلاق تبدو على هيئة أوامر وواجبات فإن هذه الظاهرة نفسها تدل دلالة كافية على أنها لا تعتقد فقط أنها تعبِّر عن الحقيقة الطبيعية، بل تزعم أنها تعدِّل هذه الحقيقة. وحقيقة يبدو علم الأخلاق العملي، بسبب هذا الزعم، أنه يحتل مكان «الفن الأخلاقي والاجتماعي» الذي نبحث عنه. وليس هذا مجرد وهم محض، ففي الواقع يحتل هذا العلم مكان هذا الفن إلى حد ما، وذلك بالقدر الذي يؤثر في تلك الحقيقة تأثيرًا يؤدي إلى تعديلها.

وإذا قارنا بين هذا العلم وبين ما يجب أن يكون عليه هذا الفن رأينا أنه ينطوي على معظم الخصائص التي تتصف بها الفنون الإنسانية في المرحلة السابقة للعلم. فليس هناك أولًا حد فاصل واضح بين ما يمكن تحقيقه وبين ما يستحيل الوصول إليه. فقبل الفكرة العلمية عن الطبيعة كان صاحب الرُّقَى والساحر والطبيب المشعوذ والمنجم وكيميائي الشعوذة يزاولون مهنتهم، من دون معرفة واضحة للعلاقات بين النتائج والأسباب، وكانوا يستعينون ببعض المعتقدات والاستدلالات شديدة العموم (كالسحر بالمحاكاة، وملاحظة أوجه الشبه السطحية، وضروب الترابط بين الصور أو الكلمات، إلخ). ولذا كانوا لا يجدون مشقة في إحدى الحالات أكثر مما كانوا يجدون في أي حالة أخرى، مهما يكن من أمر الخلاف الحقيقي بين كلتا الحالتين. ولم يكن إسقاط المطر أكثر عسرًا لديهم من صهر أحد المعادن، ولم يكن علاج أحد الأمراض العصبية أكثر مشقة من علاج إحدى حميات الطفح. فإيمانهم بقوة تأثير أساليبهم يحول دونهم ودون شعورهم بالجهل حيال الظواهر التي يزعمون تعديلها. وربما لم يكن بُد من اجتماع مجموعة من الظروف المواتية التي أدت أولًا إلى زعزعة هذا الإيمان، حتى أمكن دراسة هذه الظواهر على أسس علمية.

وبالمثل، لا يشعر علم الأخلاق العملي بأي صعوبة ما عندما يهدف إلى تعديل الحقيقة الاجتماعية، على الرغم من عدم وجود معرفة علمية عن تلك الحقيقة. فهو يستعيض عن النقص في هذه المعرفة بثقته بأساليبه، وهو لا يعترف مبدئيًا بأي حدٍّ لسلطانها. وهو لا يهدف إلا إلى إعادة النفوس إلى الطريق المستقيم. فإذا كانت النفوس متمسكة بواجباتها تمسكًا لا سبيل إلى الغلبة عليه كان هذا الشرط الضروري شرطًا كافيًا في الوقت نفسه. ويترتب على هذا، بالضرورة، أن المجتمع يصبح أكثر ما يكون نظامًا وتشبعًا بالعدل، وسببًا في إيجاد السعادة. ألا نرى أن بعض الفلاسفة يؤكدون أن «المسألة الاجتماعية مسألة أخلاقية»؟ وهذه الفكرة الواضحة المحددة لا تحسب حسابًا ما لقوانين الاستقراء والتطور التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية، والتي يستطيع العلم وحده الكشف عنها، وبخاصة القوانين الاقتصادية شديدة التعقيد في حضارة شبيهة بحضارتنا. كذلك لا تحسب بصفة خاصة حسابًا لمجموعة المعتقدات والعواطف والميول والحاجات والآراء الوهمية التي تراكمت في النفوس الإنسانية على إثر قرون عديدة من قبل التاريخ ومن بعده. [ففي رأي هؤلاء الفلاسفة] يتغلب أداء الواجب على كل شيء؛ ويؤثر في هذه الطبيعة [الاجتماعية] تأثيرًا قويًا إلى أبعد حد. ولذا نرى، على وجه

الخصوص، أن المثال الأخلاقي الأعلى يبدو من الوجهة الاجتماعية بطابع ديني على نحو أشد ما التي تصير La moralische Weltordnung مدينة الله، حكم العفو، مملكة الغايات) يكون وضوحًا .(تعريفًا للإله وهلمَّ جرًّا

ولما كان سلطان الإنسان على الطبيعة في المرحلة السابقة للعلم سلطانًا خياليًّا على وجه الدقة، فإنه يعتقد أنه يحقق هذا السلطان بأحد الحلول المباشرة لبعض المشكلات العامة البسيطة التي لا تعدُّ أشد الحالات الخاصة اختلافًا فيما بينها إلا تطبيقات فرعية عليها. وهكذا كان شأن الكيميائي المشعوذ الذي يتبع الصيغ التي ستزوِّده بكلِّ سلطان على المادة (مثال ذلك الحجر الفلسفي وتحويل المعادن بعضها إلى بعض). وقبل أن ينشأ العلم كان الطبيب يستخدم بعض الوصفات العظمى التي تطرد المرض وتجلب الصحة. ولما كان الفن الجريء الغر يحصر كل انتباهه في النتيجة التي يريد تحقيقها كان لا يفطن إلى المجموعة المتشابكة اللا نهائية من الظواهر التي هي أسباب في الحقيقة للآلام التي نعانيها. كذلك توجد مثل هذه الفكرة الوهمية لدى علم الأخلاق العملي التقليدي الذي يستخدم بعض الأساليب اليسيرة التي تفضي إلى الحياة السعيدة والفضيلة والقداسة. والتي تكفي في محو الظلم والرذيلة. ولقد رأينا أن علم الأخلاق النظري الذي لا يفعل سوى أن يعكس الأخلاق العملية يهدف إلى حل «المشكلة الأخلاقية». لكن هذا التعبير غير معقول إلى حد كبير. فليست هناك «مشكلة أخلاقية» كما أنه لا وجود «لمشكلة طبيعية» أو «لمشكلة فسيولوجية» -ونحن لا نستطيع أن نزهو بتحقيق السعادة العامة، كما أن الميكانيكا لا تستطيع تحقيق «اقتناص القوى الطبيعية العامة»، وكما أن الطب لا يستطيع تحقيق «الصحة العامة». إن العلم يهمل هذه المعاني المجردة متى تمت نشأته وسار في طريق التقدم. وهو يتجه بأسره إلى الكشف عن العلاقات الحقيقية التي ستصير معرفتها سبيلًا إلى السيطرة .على قوى الطبيعة يومًا ما

وفي الواقع، ليس ثمة شيء يؤكد لنا أنه من الممكن الوصول يومًا ما إلى النتائج التي يسعى علم الأخلاق العملي لتحقيقها. وربما كانت طبيعة المجتمعات الإنسانية لا تسمح بتجاوز حد معلوم في إنقاص عدد الآلام، وزيادة عدد المنافع بالنسبة إلى أكبر عدد من أعضائها. وربما لا يمكن تحقيق العدالة فيها إلا بدرجة معينة فقط. هذا إلى أنه من الواجب أن تتطور فكرة العدل مع تطور هذه المجتمعات نفسها. ولن نصل إلى معلومات محققة في هذه المسائل المختلفة إلا عن طريق تقدم العلم الاجتماعي. وحتى ذلك الحين ستظل المبادئ التي يتضمنها الفن الأخلاقي، والتي يسلِّم

بها من دون أن يكون هناك ما يبرر مشروعيتها، مبادئ ظنية. لقد كان الناس يعتقدون فيما مضى أنهم يستطيعون التأثير في الطبيعة ببعض الوسائل الخفية والسحرية. وكان يبدو أن اليأس لا يتطرق إلى قلوبهم أبدًا، على الرغم من إخفاقهم، لأن إيمانهم بهذه الوسائل ظل إيمانًا قويًّا. وتلك هي الحال أيضًا فيما يتعلق بعلم الأخلاق العملي الذي لا يمل من توجيه الإنسان إلى «الحياة السعيدة» والقداسة والعدالة الاجتماعية التامة، على الرغم من تكذيب التجارب له على الدوام. وكما أن الرجل الذي يحاول إسقاط المطر بتضرعاته يستنبط من أن السماء إذا ظلت خلوًا من السحب أن إله المطر لا يرق أو يخضع لابتهالاته؛ كذلك شأن الأخلاقي الذي إذا رأى أن الظلم وسوء الخلق والآلام لا تخف حدتها في أحد المجتمعات الإنسانية لم يفعل سوى أن يستنبط من ذلك أن الإنسان لم يرغب في إصلاح نفسه، أو أنه لم يدرِ كيف يصلح نفسه.

ويبدو هذا الوهم المُلِح على نحو أشد ما يكون وضوحًا عندما يعرف «علم الأخلاق العملي» جيدًا كيف يستخدم قوانين الظواهر الطبيعية في الحالات التي يكون فعالًا فيها. وهكذا فكثيرًا ما تُستخدم قوانين ترابط المعاني والصور، وقوانين الإيحاء والمحاكاة والعدوى الاجتماعية، استخدامًا ماهرًا جدًّا في التدريس الأخلاقي الذي يزاوله الآباء والمسنون ورجال الدين وهؤلاء الذين يملكون السلطة في أيديهم. وتُستخدم هذه القوانين على هذا النحو كما لو كانت كشوف علم النفس الحديث معروفة. وقد كانت الملاحظة المرهفة الثاقبة تقوم مقام هذه الكشوف. ويمكن أن نلاحظ هنا علم أخلاق عمليًّا منظمًا كل التنظيم وماهرًا جدًّا، ومطابقًا تمام المطابقة في أكثر الأحيان للهدف الذي يجب عليه إصابته. ويظهر التباين بوضوح بين الطابع العلمي للمنهج الذي يستخدم في هذا التدريس وبين الفكرة الوهمية عن الغايات العامة التي يهدف إليها تفكير القائمين على هذا التدريس، عندما لا يكون الأمر خاصًّا فقط بنقل العادات الاجتماعية من جيل إلى جيل (وتلك حقًّا هي أكثر الحالات حدوثًا).

وفي الجملة، إذا اعتبرنا أن مجموعة الإلزامات والواجبات التي تُفرض على الضمائر في عصر معين تعد جزءًا من الحقيقة الطبيعية الواقعية، لم نجد أن الجهود التي اتجهت، حتى الآن، إلى تعديل هذه الحقيقة كانت تقوم على أساس دراسة علمية وضعية، بل تتجه هذه الجهود بالأحرى إلى البحث عن الوسائل الكفيلة بحمل الإنسان على السلوك مسلكًا يتفق مع ما يقتضيه الواجب. ولو شئنا لقلنا إن مجموعة هذه الوسائل تكوّن فنًّا، لكنه فن يدور بأسره داخل الحقيقة الأخلاقية الواقعية. ولهذا فهو يختلف تمام الاختلاف عن الفن العقلي الذي يمكن أن يقوم على

أساس المعرفة العلمية لتلك الحقيقة، والذي يهدف إلى تعديلها. وحقيقة [نجد]، منذ زمن بعيد، أن المصلحين ومبتكري النظم الخيالية قد تصوروا -أو على الأقل تخيلوا- حالة اجتماعية أكثر رقيًّا في نظرهم من الحالة التي كانت التجارب تضعها تحت أعينهم. فنحن نرى لدى فلاسفة القرن الثامن عشر، على وجه الخصوص، ثم لدى «سان سيمون» و«أوجست كونت» اللذين ورثا هؤلاء الفلاسفة، فكرة واضحة جدًّا عن نوع من السياسة يقوم على أساس علم تجريبي، وفي القرن التاسع عشر اقترح الاشتراكيون والشيوعيون تدابير كانوا يرون أنها ستفضي من الوجهة العملية إلى تحسين الحقيقة الاجتماعية. فعلى هذا المعنى ليست فكرة الإصلاح جديدة، بل ترجع إلى تاريخ بعيد. وقد نمت هذه الفكرة وازدادت وضوحًا كلما اتجهت العلوم المسماة بالعلوم الأخلاقية والاجتماعية شيئًا فشيئًا نحو فكرة علمية عن موضوع دراستها وعن منهجها في البحث. وعلى الرغم من ذلك كان الاهتمام بالناحية العملية مسيطرًا لدى هؤلاء المفكرين جميعًا، لأنه لم يكن هناك مفر من الاهتمام بهذه الناحية. ولما كان علمنا الاجتماعي ما زال قليل الخطر .فإن الفن الاجتماعي لم يخرج عن كونه تجريبيًّا في معظم أجزائه، بدلًا من أن يكون عقليًّا

-2-

اعتراض: أليس معنى هذا هو الانتهاء إلى الشك في المسائل الأخلاقية؟

الجواب: ليس هناك ما هو أبعد عن مذهب الشك من الفكرة القائلة بوجود حقيقة خاضعة لقوانين، وبوجود سلوك عقلي .يقوم على أساس معرفة هذه القوانين ـ معنى هذا السلوك ـ إمكان تحسين حالة اجتماعية معينة بشروط خاصة

ربما جال اعتراض -بل احتجاج- بذهن القارئ: «هل هذا هو كل ما تحمله إلينا فكرتك الجديدة عن الأخلاق من الوجهة العملية؟ قد كنا ننتظر مبدأ موجهًا للسلوك، وقاعدة نتبعها في الحياة، وتسمح بتنظيم سلوك الفرد وبإدخال قدر أكبر من العدالة على العلاقات الاجتماعية، لكن كل ما قلته لا يعدو أن يكون فكرة إجمالية محضة حتى الآن، تلك الفكرة التي تقول بأن فنًّا عقليًّا سيتحقق، فيما بعد، عندما تبلغ العلوم الاجتماعية مرحلة كافية من التقدم، ولا ندري متى تبلغ هذه المرحلة. لكن يجب علينا، في انتظار النتائج التي يحق لنا أن نأملها من هذا الفن، أن نحيا، وأن نحدد موقفنا في أشد المسائل الفردية والاجتماعية خطرًا. فكيف نصنع؟ إنك لا تشير علينا بشيء البتة. زد على ذلك أنك تبين لنا أن كل أنواع الأخلاق نسبية بالضرورة، وأنها تتغير تغيرًا نسبيًّا مع جميع مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى التي تتضامن معها، وأن أخلاقنا بصفة خاصة جزء من الحقيقة الاجتماعية الموجودة بالفعل، وسواء في ذلك مثالها الأعلى أم أوامرها.

ومن ثَم فإن ذلك يكاد يفضي بالضرورة إلى مذهب الشك في المسائل الأخلاقية، إذ من البديهي أنه توجد في إحدى الحضارات الأخرى واجبات مختلفة جدًّا عن واجباتنا، وتفرض نفسها على ضمائر الأفراد على نحو قاهر ومشروع معادل للنحو الذي تبدو عليه واجباتنا في نظرنا. وهكذا فأنت لا تأتينا بأي قاعدة للسلوك، بل تهدم ما استطعت القاعدة الأخلاقية التي كانت موجودة لدينا. فهذا المجهود العلمي الكبير يفضي بها في نهاية الأمر إلى الاضطراب الشديد، ويجرِّدنا من قوانا، ويشل إرادتنا أمام ضرورات الحياة. ومن ذا الذي لا يرى أن أي شيء آخر أفضل من حالة العجز، نقول أي شيء آخر حتى أبعد المذاهب عن روح العلم وأقلها اتفاقًا مع العقل ما دامت تلبي مطالب السلوك؟ لقد كان «سبينوزا» يقول: إن وظيفة من يشك هي أن يظل صامتًا. هذا إلى «أن أهل الشك يمتنعون عادة عن مساس قواعد الأخلاق العملية».

لقد أجبنا إجابة صريحة عن هذا الاعتراض الذي يبدو رهيبًا في ظاهره(213)، مع أنه لا ينصبُّ في الحقيقة على فكرتنا.

213) انظر فيما سبق الفصل الخامس، الفقرة الثانية والثالثة، صفحة 253، وصفحة 267.

أما فيما يمس النقطة الأخيرة [من الاعتراض] التي سنفحصها أولًا فقد بيَّنا أن تهمة الشك لا تقوم على أساس. فإنه لا يترتب على القول بنسبية أخلاقنا أنها تفقد كل قيمتها مباشرة. فإنا لسنا مضطرين إلى الاختيار بين أحد هذين الأمرين فقط: إما أن تكون الأخلاق ذات طابع مطلق، وإما أن تفقد سلطانها -ومما يدل على إمكان وجود حل وسط، وعلى أن هذا الحل لا ينطوي على أي غرابة ما، أن جميع المذاهب الأخلاقية التجريبية (ويعلم الله أنها كثيرة العدد جدًّا سواء في العصر القديم أم في العصور الحديثة) قد لجأت إلى هذا الحل، من دون أن تعتقد أن ذلك سبب في تعريض صلاحية قواعدها للخطر. وكما أنه يمكن التسليم بنسبية المعرفة، من دون أن تجرِّد المعرفة الإنسانية من كل قيمة منطقية؛ كذلك يمكن التسليم بأن نسبية الأخلاق -أو نسبية أنواع الأخلاق بعبارة أدق- لا تجرِّدها حتمًا من كل سلطة، ومن كل مشروعية. لكن نفس هذه السلطة ونفس هذه المشروعية تصبحان نسبيتين. وهذا هو ما أردنا أن نقوله.

ويبقى صلب الاعتراض نفسه: لن يمدنا الفن العقلي الذي سينشأ فيما بعد على أساس علوم الطبيعة الاجتماعية بقاعدة [السلوك] في الحياة التي نحتاج إليها منذ الآن. وأجيب عن ذلك بأنه على فرض أن نشأة هذا الفن قد تمت في الوقت الحاضر، وأن هذا الفن قد أحرز نصيبًا كافيًا من التقدم، فإنه لن يمد الإنسان بما يبدو أنه ينتظره منه، وبما لا يحق له أن يمده به -فماذا ستكون

وظيفة هذا الفن في الواقع؟ ستنحصر هذه الوظيفة في استخدام بعض الأساليب العقلية لتعديل الحقيقة [الأخلاقية] الواقعية، حتى تتفق على نحو أفضل مع المصالح الإنسانية، كما أن الميكانيكا والطب يتدخلان في الظواهر الطبيعية والحيوية لتحقيق مثل هذه المصالح. لكن هذه الوظيفة نفسها تفترض أن تلك الحقيقة الأخلاقية توجد وجودًا موضوعيًّا باعتبار أنها «طبيعة»، وأنه يجب علينا، في هذه الحال، أن نبدأ بتكوين فكرة إجمالية عن هذه الطبيعة وبحل رموزها، وهي تلك الطبيعة التي لم نكن سببًا في وجودها، والتي يغلب على الظن أن ذكاء مثيلًا بذكائنا لم يوجِدها من أجلنا. ومن ثَم فالاعتراض الذي يوجَّه إلينا يتضمن فرضًا مخالفًا للفرض الذي نذهب إليه. وفي الواقع ينحصر هذا الاعتراض في عدم التسليم بما حاولنا البرهنة عليه في الفصول الأولى من هذا الكتاب، كما ينحصر في إنكار أن التفكير الأخلاقي النظري ينصبُّ على بعض الظواهر الواقعية التي تجب ملاحظتها وتحليلها وتصنيفها وإرجاعها إلى قوانينها إذا أردنا أن يفضي هذا التفكير النظري إلى نتائج مثمرة يمكن تطبيقها. فعلى خلاف ذلك يذهب هذا الاعتراض إلى إنكار وجود حقيقة أخلاقية موضوعية بالمعنى الذي نفهمه من هذه العبارة، وإلى القول بأن وجود الأخلاق يرتبط بالمبدأ الذي تستنبط منه بأسرها، وأخيرًا إلى القول بأنه إذا تزعزع هذا المبدأ وهوى ترنحت الأخلاق وسقطت معه.

لكنا نرى، فيما عدا الأسباب التي بيَّنا شأنها، أن التجارب نفسها تشهد ضد هذا الاعتراض. فكل إنسان يعيش في مجتمع يجد فيه مجموعة من القواعد المنظمة الخاصة بنشاطه، والتي تحدد له ما يجب عليه فعله، أو الامتناع عنه في حالة خاصة. وكثيرًا ما تكون هذه المجموعة شديدة التعقيد. وتبدو هذه القواعد لضميره في مظهر الواجبات؛ ومع هذا فليست هذه القواعد بالنسبة إليه إلا حقيقة موضوعية ليست من صنعه، بل تفرض نفسها عليه. وإذا اصطدم بتلك الحقيقة أحس برد فعلها، على نحو أكيد جدًّا، وقاسٍ في بعض الأحيان، لكن لا يترتب على ذلك أن الفرد مجرد من كل حرية في التصرف في الأمور الأخلاقية. ففي هذه الأمور -كما هي الحال في غيرها- يثير التأمل والتفكير بعض المشكلات، وتشعر الضمائر بضروب من الحرج والتردد، وأحيانًا بضروب مفجعة من الصراع. لكن هذه الضروب الأخيرة تكاد تفترض دائمًا وجود حقيقة أخلاقية موضوعية. فما الذي يشغل الإنسان مثلًا عندما يتساءل: هل له أن يرتكب فعلًا يوصف بالإجرام لكي يحقق مصلحة يحكم أنها مصلحة عليا، أو ليرضى قاعدة أكثر قداسة في نظره؟ فهل الذي يشغله هو وجود القاعدة الأخلاقية التي ربما انتهك حرمتها بعد قليل؟ ليس الأمر كذلك

بالتأكيد، لأن تردده نفسه وفكرته الواضحة عن الجزاءات التي يعلم أنه معرَّض لها يدلان، على خلاف ذلك، على أن فكرته عن واجبه واضحة جدًّا. أما مبعث الشك لديه فهو أنه لا يعلم إذا كان ينبغي له في الحالة الخاصة الراهنة أن يستمسك بواجبه أم يحيد عنه مهما ترتب على ذلك. وكما أن الهمجي الذي ينتهك حرمة «التابو» لا يبرهن لنا -بسبب الظروف التي ارتكب فيها الفعل- على وجود «التابو»، وعلى طابعه المقدس أقل مما يبرهن على ذلك رفاقه الذين يحترمون هذا «التابو»؛ كذلك الأمر في مجتمعنا المتحضر، لأن المذنب والمجرم يؤكدان لنا، بطريقتهما الخاصة، وجود الإلزامات الأخلاقية التي يخرجان عليها، وليس تأكيدهما لهذه الإلزامات أقل من تأكيد الرجل الشريف الذي يخضع لها. وبالاختصار ليس هناك أشد يسرًا من ملاحظة الحقيقة الموضوعية لقواعد السلوك الإلزامية التي وُجدت في المجتمعات الإنسانية، مهما اختلف حظها من التقدم. فإذا لم تحترم هذه القواعد (وهذا هو ما يحدث في كثير من الأحيان) كان ذلك راجعًا إلى بعض الأسباب التي يمكن بيانها بسهولة، ولكن لا يرجع ذلك، بحال ما، إلى أن الإنسان يجهل هذه القواعد أو يتجاهلها. وهكذا يخطئ الفلاسفة -كما سبق أن ذكرنا[214]- لو تخيلوا أنه يجب وضع الأخلاق بتمامها. فمهما يكن من شأن العصر أو المجتمع اللذين يولدون فيهما فإنهم يجدون أنفسهم أمام أخلاق حقيقية توجد وجودًا موضوعيًّا، وتفرض نفسها عليهم، كما تفرض نفسها على غيرهم.

[214] انظر فيما سبق الفصل الخامس، الفقرة الثانية، صفحة 253 وما بعدها.

وأخيرًا، يبدو من العسير أن ننكر أن القواعد الأخلاقية الإلزامية في مجتمع معين ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمجموعة الشروط التي أدت إلى وجود هذا المجتمع في حالة خاصة، والتي تحتفظ به في هذه الحالة. فنحن لا نشك مثلًا في أن أخلاق قبائل أستراليا -وإن كانت شديدة الغرابة- تتناسب مع النظام الاجتماعي لدى هذه القبائل. كذلك لا نشك أيضًا في أن الأخلاق الصينية أشد ما تكون اتصالًا بعقائد الصين ونظامها الأسري والاقتصادي. ومن البديهي أن هذه الملاحظة نفسها تصدق في جميع الحالات، ومنها حالة حضارتنا الخاصة. فالمثال الأخلاقي الأعلى، لأي مجتمعٍ كان، تعبيرٌ عن حياته (وليس من المهم أن يكون هناك مثال أعلى واحد أو عدة مُثُل)، وشأنه في ذلك تمامًا شأن لغته وفنه ودينه ونظمه التشريعية والسياسية. وسواء أرجعه التفكير الفلسفي إلى صورة مجردة ذات مظهر عقلي، أم بقي هذا المثال الأعلى على هيئة باعث عملي على السلوك، فإن ذلك لا يغير من حقيقة أمره شيئًا، لأن الفيلسوف يعبِّر في إنتاجه عن جميع

هؤلاء الذين يشعرون ويفكرون على نحو غامض -إلى حد قليل أو كبير- في الأمور التي يعلم هو كيف يعبِّر عنها بلغة واضحة. وشأن الفيلسوف في ذلك شأن الشاعر أو الفنان أو رجل السياسة(215). فكلما كان مذهبه أكثر نفوذًا أو سلطانًا كان من الطبيعي أن نسلِّم بأن شعور الجميع هو الذي يتكلم بلسانه(216). ولو فرضنا أن الفيلسوف يوصي بضروب من السلوك الغريبة أو البغيضة في نظر الضمير العام -وما أبعد هذا الفرض عن احتمال الصدق!- فسرعان ما يرفض الناس مذهبه. وأغلب الظن أن هذا المذهب سيظل مجهولًا(217). لكن هذا الفرض يكاد يكون فرضًا أجوف. فإن أكثر المجددين جرأة في المسائل الخلقية ينتمون إلى عصرهم في بعض النواحي، وليس ما يدخلونه من تعديل على الأخلاق إلا شيئًا تافهًا بجانب ما يحتفظون به منها. فالثورات التي تنجح في هذه الناحية أو في غيرها هي تلك التي مهد لها العصر السابق مباشرة أحسن تمهيد، وهي التي تكون نتيجة طبيعية وضربة لازب لهذا العصر.

(215) هذا هو رأي «دوركايم» ومعظم أتباع المدرسة الفرنسية الحديثة الذين ينكرون الطابع الفردي بمعنى الكلمة، ويرون أن الفرد ليس إلا دمية يحركها المجتمع. ونحن لا نميل إلى هذا الرأى. انظر كتابنا «في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام»، وانظر مقدمتنا لكتاب «مبادئ علم الاجتماع الديني». (المترجم)

(216) مثال ذلك مذهب السفسطائيين في الأخلاق، إذ كان شعور أهل أثينا يتكلم بلسانهم! (المترجم)

(217) ليس الأمر كما يظن. فتلك هي حال سقراط تجاه الضمير الخلقي العام، في أثينا. (المترجم)

ونقول في خاتمة الأمر إنه لا جواب في نظرنا عن هذا السؤال، وهو: «أعطنا نوعًا من الأخلاق»، لأن هذا السؤال ليس بذي موضوع، وليس من المستطاع أن نعطي السائلين سوى الأخلاق التي توجد لديهم(218). ولو جازفنا فاقترحنا عليهم أخلاقًا أخرى لما قبلوها. فالمجتمع الحي لا يقنع بأخلاق توضع حسبما يريد المرء. فأخلاقه جزء لا يتجزأ من مجموعة الظواهر المتضامنة فيما بينها والتي يتكوَّن منها هذا المجتمع. ونعتقد أننا قد برهنا على ذلك بما سبق أن قلناه. لكن هل يترتب على هذا أنه كُتب علينا أن نقف موقفًا سلبيًّا؛ وأن نشهد التطور الاجتماعي من دون اكتراث، ومن دون أي وسيلة للتأثير في هذا التطور، كما لا نستطيع التأثير في حركة الكواكب السيارة؟ وأمام هذه السفسطة «الكسول» يكفي أن نجيب الإجابة العادية. فعندما فهمنا أن الظواهر الطبيعية تخضع لقوانين، وعندما عرفنا هذه القوانين بطريقة علمية استطعنا -على وجه الدقة- أن نشرع في تعديل هذه الظواهر على نحو أكيد إذا كان من الممكن لنا أن نتدخل في سيرها. وفي هذه الحالة يمكن الاستعاضة بفن عقلي عن الأساليب التجريبية الوهمية إلى حد كبير أو قليل. وهل يستطيع المرء في الحالة التي تشغلنا هنا أن يشك في أننا لو كنا نعرف

مجتمعنا معرفة علمية؛ أي لو كنا نعلم من جانب القوانين التي تسيطر فيه على العلاقات بين الظواهر من مختلف المجموعات، وعلى العلاقات التي توجد بين هذه المجموعات، ولو كنا نعلم من جانب آخر الشروط السابقة التي تعد الحالة الراهنة لكل مجموعة من المجموعات نتيجة لها -ونقول بالاختصار لو كنا نعلم قوانين الاستقرار والتطور، فهل يستطيع المرء أن يشك في أن هذه المعرفة العلمية تسمح لنا بحل معظم ضروب الصراع التي تتنازع الضمير، وتتيح لنا أن نسلك في الوقت نفسه مسلكًا أكثر ما يكون اقتصادًا وتأثيرًا في الحياة الاجتماعية التي تغمرنا لجتها؟

(218) وهكذا فعل السفسطائيون. (المترجم).

ويترتب على هذا أن الفن الأخلاقي العقلي إذا كان لا يحمل إلينا «أخلاقًا»، وإذا كان لا يرشدنا إلى مكان «الخير الأسمى»، وإذا كان لا يحل «المشكلة الأخلاقية»، فإنه يعدنا، على الرغم من ذلك، بنتائج مهمة، وهي أننا نستطيع أن نحسِّن الحقيقة الأخلاقية بفضله، داخل الحدود التي يستحيل علينا تحديدها سلفًا.

[وقد يُقال]: أتتحدث هنا عن تحسين الحقيقة الأخلاقية؟ لكن أي معنى يمكن أن يدل عليه هذا المصطلح في مذهب شبيه بمذهبك؟ أتحكم إذن على قيمة النظم والقوانين وقواعد السلوك باسم مبدأ خارج عنها وأسمى منها؟ ألا تعود في هذه الحال إلى وجهة نظر هؤلاء الذين يفرِّقون باسم الأخلاق بين ما يجب أن يكون، وبين ما يوجد بالفعل؟

ليس هذا الاعتراض جديدًا. فلقد سبق أن وُجِّه إلينا عدة مرات. وإذا نحن دحضناه في إحدى صوره فسرعان ما يعود في صورة أخرى نظرًا لشدة العاطفة التي تثيره: «إذا لم تكن الأخلاق شيئًا مطلقًا وأسمى في جوهرها من الحقيقة الظاهرية، وإذا كانت الأخلاق مرتبطة بهذه الحقيقة ونسبية مثلها، فلا وجود للأخلاق». لكننا نتصور جيدًا أنه من الممكن «تحسين» الحقيقة الواقعية، من دون أن تكون هناك ضرورة إلى وضع مثال أعلى مطلق. وقد استطاع «هلمهولتز» القول بأن العين أداة إبصار رديئة، من دون أن يلجأ إلى مبدأ الأسباب الغائية عندما بيَّن فقط أنه من الممكن أن نتصور تركيبًا للجهاز الإبصاري خيرًا من التركيب الحالي(219). كذلك يستطيع عالم الاجتماع أن يلاحظ «نقصًا» معينًا في الحقيقة الاجتماعية الحالية من دون أن يلجأ من أجل ذلك إلى مبدأ مستقل عن عالم التجربة. فيكفيه أن يبيِّن مثلًا أن عقيدة ما أو نظامًا ما قد عفا عليهما الزمن فأصبحا لا يصلحان للاستعمال وعقبة كأداة في سبيل الحياة الاجتماعية. وقد بيَّن

«دوركايم» هذه المسألة بيانًا تامًّا. ففي الواقع ليس التجانس الأخلاقي لمجتمع إنساني في وقت ما إلا تجانسًا ظاهريًّا. وربما ترك كل قرن من القرون التي اجتازها هذا المجتمع أثره الذي لا يندثر. فالغزوات، واختلاف الأجناس، وضروب الاتصال بالحضارات الأجنبية، والديانات. والأشكال الاجتماعية المتتابعة، والأساطير والأفكار العامة عن العالم، وكل الحياة الماضية في جملة الأمر، تستمر في الوجود على هيئة يمكن التعرُّف عليها إن قليلًا أو كثيرًا. ويرجع ذلك إلى صفة الاستمرار التي تشبه الذاكرة «اللا شعورية» لدى المجتمعات. فبفضل أي صدفة خارقة للعادة يمكن أن يكون هناك انسجام بين عدد لا نهاية له من العناصر التي ترجع إلى تواريخ وإلى أصول أشد ما تكون اختلافًا؟ وهل من الضروري أن تتجانس هذه العناصر لأنها توجد جنبًا إلى جنب؟ وكثيرًا ما ترجع ضروب الصراع الداخلي التي تقع باستمرار في ضمائر الأفراد وفي المجتمعات إلى عدم التجانس بين هذه العناصر.

219) اعتمد «أوجست كونت» من قبل على هذا المثال. ونسي «ليفي بريل» أن قدرة العين على صنع آلات أكثر دقة منها دليل على أنها ليست بمثل هذا النقص الذي ينسبه إليها، لأنه لا جدوى لهذه الآلات من دون عين إنسانية مهما كان نقص تركيبها. انظر رأينا في هذا الموضوع بالتفصيل في كتابنا «المنطق الحديث ومناهج البحث»، من صفحة 75 إلى آخر صفحة 77. (المترجم).

وهكذا يمكن «تحسين» حال مجتمع ما إلى حد معين عن طريقة فن اجتماعي عقلي. فلنأخذ من مجتمعنا مثلًا إحدى الوظائف، وهي قمع الأفعال الخارجة على القانون والأفعال الإجرامية. فهل قانون العقوبات الحالي هو أفضل قانون يمكن تصوره؟ وهل نستطيع أن نخفي على أنفسنا أنه يقوم على أساس مجموعة من التقاليد والقوانين والمعتقدات والنظريات التي لا نستطيع التأكد من اتساقها، والتي نجد أنها قد اجتمعت لأسباب ليس بينها وبين الأسباب المنطقية وجه شبه ما؟ وهل اتفقنا فيما بيننا، أو فيما بين أنفسنا، على شروط المسؤولية ومعناها، وعلى سبب الجزاءات وعلى تأثيرها النافع؟ فمنذ خمسين عامًا كانت أكثر النظريات انتشارًا ترى أن الجزاء ليس وسيلة للردع والتأديب فحسب، بل هو، على وجه الخصوص، تعويض للضرر الذي لحق المجتمع. واليوم تحتل النظريات النفعية مكان الصدارة. ومن يدري إذا ما كانت نظريات أخرى ستكون موضع تفضيل في المستقبل؟ فمن الممكن أن تمتد المناقشة الجدلية، أو أن تتجدد على نحو غير محدود. لكن لنفرض أن علوم الحقيقة الاجتماعية قد أحرزت تقدمًا كافيًا، وأننا نعلم بصفة علمية كلًّا من الظروف الفسيولوجية والنفسية والاجتماعية لمختلف أنواع الجنح والجرائم، فهلَّا تمدنا هذه المعرفة بوسائل عقلية لن تكون موضع مناقشة بعد الآن؟ لا ريب في

أن هذه الوسائل لن تفضي إلى اختفاء الجنح والجرائم، لكنها ستؤدي إلى اتخاذ تدابير خاصة، إما واقية وإما رادعة، تكون أكثر ملاءمة للهبوط بهذه الجنح والجرائم إلى أقل عدد ممكن. ومن الممكن بداهة أن يفضي هذا العلم إلى نشأة نظام صحي اجتماعي. وجهلنا وحده هو الذي يحول دوننا ودون الشعور بمقدار حاجتنا إلى هذا النظام. وفي رأينا أن هذا النظام الصحي الاجتماعي لن يضع قواعد واحدة بعينها لمختلف المجتمعات، كما أن النظام الصحي للأجسام لا يوصي بنفس الأسلوب في الحياة في أجوائنا أو في أجواء المناطق الحارة. ولمَّا كان هذا النظام الصحي الاجتماعي يقوم على أساس علم قوانين الظواهر وعلى معرفة تاريخ كل مجتمع معين فسيعلم، على وجه الدقة، كيف يصف لكل مجتمع العلاج الذي يناسبه على خير وجه.

وتنطبق هذه الاعتبارات نفسها على النظام الاقتصادي وعلى النظام السياسي وعلى التربية... إلخ، فيجب أولًا أن تدرس هذه المجموعات من الظواهر الاجتماعية كلها دراسة علمية. وسيخرج الفن العقلي الذي يستطيع تعديل هذه المجموعات من تلك الدراسة. لكن لا يمكن دراستها كل منها على حدة كما لا يمكن، بصفة خاصة، إصلاح إحدى هذه المجموعات بمعزل عن المجموعات الأخرى. ذلك لأن طبيعة «التضامن» بين وظائف الظواهر الاجتماعية تنحصر، كما بيَّن «أوجست كونت» في أن تطور أو تغير إحدى المجموعات (كالمجموعة الاقتصادية مثلًا) لا يمكن فهمه إلا بمعرفة المجموعات الأخرى التي تؤثر تأثيرًا مستمرًّا واضحًا في المجموعة الأولى، وإلا بمعرفة رد الفعل الذي تقوم به هذه المجموعة الأخيرة. وهذا هو السبب في أن الفن الاجتماعي العقلي لا يمكن أن يقوم على أساس بعض مجموعات الظواهر التي تسهل علينا دراستها أو التي نجيد معرفتها بصرف النظر عن باقي الطوائف الأخرى. وسيستخدم هذا الفن كل العلوم الاجتماعية، كما أن الطب يستخدم كل العلوم البيولوجية إلى جانب العلوم الطبيعية والكيميائية. ولا ريب في أن مبدأ تقسيم العمل سيطبق هنا كشأنه في المواطن الأخرى. وسيعود هذا التطبيق بأكبر النفع على العلم النظري. وسيكون من المفيد ومن المشروع تمامًا «أن تقسم الصعوبات حتى يمكن حلها على خير وجه». وسيتفرع هذا العلم الواسع الذي يدرس الطبيعة الاجتماعية إلى عدد كبير من الفروع. أما من الوجهة التطبيقية فإن التضامن الوثيق بين مجموعات الظواهر يقاوم كل تدخل -ولو كان عقليًّا- في إحدى هذه المجموعات إذا كان هذا التدخل لا يحسب حسابًا لرد الفعل الأكيد الذي تباشره إحدى المجموعات على باقي المجموعات الأخرى، وللصدمات المضادة التي ستحدث لا محالة من قبل هذه المجموعات الأخيرة. والتاريخ

مليء بالمفاجآت المؤلمة التي وجدها أصحاب الفن السياسي الارتجالي بسبب جهلهم للتضامن بين الظواهر. وعلى عكس ذلك، متى عرفنا هذا التضامن أشعرنا شعورًا قويًا جدًّا بصعوبة التدخل وأخطاره، وعدم فائدته في كثير من الأحيان.

وليس أكثر دلالة في هذا الصدد من النزاع حول موضوع البغاء، ذلك الصراع الذي يحدِث ضجة كبرى، والذي يتجدد على الدوام بين القائلين بوجوب تحديد البغاء رسميًا، وبين القائلين بوجوب إلغائه. وفي كل مرة يُفتح فيها باب المناقشة تبدو من جديد استحالة تحديد مجالها. وسرعان ما توضع أشد المسائل عمومًا موضع المناقشة على الرغم من جميع الجهود. فكيف يمكن التوفيق بين احترام الحرية الفردية وبين حماية الصحة العامة؟ أيجب أن يخضع البغاء لقوانين خاصة؟ وكيف يتفق أنه يبقى وينمو على هيئة تكذيب يحقِّر من شأن أقوالنا الجميلة عن الاحترام الذي يجب أن نحيط به الشخصية الإنسانية؟ أليس معنى هذا أن نظامنا الاجتماعي بأسره يتضامن مع وجود هذه الظاهرة، وأنه إذا أريد القضاء عليها، وعلى الشروط التي تنتجها بدورها، فليس أقل من أن يحدث تغيير شامل في وضع الأشخاص والملكيات؟ ولذا نرى أن الضمير العام يستنكر البغاء من جهة المبدأ، لكنه يتسامح فيه من جهة الواقع. وتلك ضروب من التناقض التي يجب على العلم أن يحدد أصولها وأسبابها، قبل أن يستطيع الفن الاجتماعي العقلي أن يجد لها علاجًا. وكما أنه [يجب على] الطبيب قبل تحديده لنوع العلاج أن يحسب حسابًا في الوقت نفسه للأعراض العامة وللأعراض المضادة التي تتضمنها حالة مريضه؛ كذلك لن يطبِّق الفن الاجتماعي تطبيقًا آليًا كإحدى صيغ الجبر -إذا صح هذا التعبير، بل سيقيم وزنًا لكل حالة خاصة ولمجموعة الظروف التي تتصل بهذه الحالة. وهو يشبه الطبيب أيضًا في أنه سيمتنع عن التدخل متى كانت المساوئ التي تترتب على تدخله أكثر من المنافع التي يفضي إليها. ذلك لأنه إذا كان من المستحيل شفاء كل مريض فليس من الأكيد أيضًا أنه يمكن تحسين حالة كل مجتمع. وربما وجدت مجتمعات لا تستطيع إلا الاستمرار في حياتها الراهنة من الضيق والضنك أو أن تموت. فما السبب في أن مجتمعًا معينًا يكون قويًا يستطيع المقاومة والتوسع، ويخرج من الأزمات الرهيبة كما لو كان يعود أكثر شبابًا، في حين أن بعض المجتمعات الأخرى يبدو أنها تخضع لمصير يقودها إلى الانهيار وإلى الشلل البطيء؟ تلك ظاهرة أكيدة: فإما أن تكون الأسباب التي تفضي إلى ذلك أسبابًا فسيولوجية أو اقتصادية أو أخلاقية، وإما أن تكون هناك أسباب عديدة تتدخل هنا -وهذا الفرض الأخير أكثر احتمالًا للصدق. وحينئذ نتساءل فنقول: ما هذه

الأسباب؟ وما نصيب كل منها في النتيجة العامة؟ وفي هذه المسألة أيضًا تصطدم بجهلنا «للطبيعة» الاجتماعية وللقوانين التي تسيطر عليها. ولم يُجِب عن هذا النوع من الأسئلة حتى الآن سوى الديانات وفلسفات التاريخ. ومنذ عهد قريب جدًّا بدأنا نتصور أنه قد يأتي يوم يستطيع فيه العلم أن يجيب بدوره عن هذه الأسئلة.

-3-

لا تصلح أوامر الفن العقلي إلا لمجتمع معين وإلا في ظروف معينة - ضرورة نقد الإلزامات التي يمليها علينا ضميرنا الخاص - استحالة الاعتراف لهذه الإلزامات بقيمة ثابتة عامة - النفاق الاجتماعي الذي ينشأ بسبب التدريس الحالي للأخلاق - كيف يمكن أن تكون الأخلاق الحالية عقبة في سبيل التقدم الخلقي؟

لا نستطيع الآن تحديد ما عسى أن يكون عليه الفن الاجتماعي العقلي تحديدًا دقيقًا جدًّا -وستكون كل محاولة من هذا القبيل غير مجدية في الحالة الراهنة التي انتهى إليها علمنا، بل نستطيع أن نلمح جيدًا العلاقة بين هذا الفن وبين أخلاقنا العملية.

ففي المقام الأول لم يكتب لهذا الفن أن يحتل مكان هذه الأخلاق، ويجب ألَّا تختفي هذه الأخيرة لكي تفسح مكانها لهذا الفن، فإذا خشينا -أو رجونا- أن يكون الأمر على هذا النحو، فمعنى ذلك أننا نعود مرة أخرى إلى الفكرة التي وجهنا إليها النقد في صورها العديدة؛ أي إلى الفكرة القائلة بضرورة «وضع» الأخلاق من جديد، وبأن تحقيق نوع من الأخلاق دون نوع آخر رهن بمشيئتنا. وقد بذلنا، على خلاف ذلك، كل جهدنا لنبين كيف تتضامن الأخلاق في مجتمع معين تضامنًا وثيقًا مع مجموعات الظواهر الأخرى، وكيف تكوِّن مع هذه المجموعات الحقيقة الاجتماعية التي توجد بالفعل. وتلك الحقيقة الاجتماعية هي التي يجب أن تكون المادة التي يؤثر فيها الفن العقلي. وليس معنى هذا أنه يتدخل هنا لكي يغيرها، كما لو كان ذلك بضربة عصا سحرية وكما لو كان من الممكن أن تختفي هذه الأخلاق دفعة واحدة وفقًا لمشيئتنا وحدها، وأن يستعاض عنها بأخلاق أخرى تختلف عنها كل الاختلاف، بل معناه أنه يتدخل هنا لكي يعدلها داخل حدود ضيقة إلى حد كبير، وهي الحدود التي يصبح فيها تدخلنا أمرًا ممكنًا بسبب معرفتنا للقوانين.

ولما كان علم الأخلاق العملي يتظاهر بأنه قائم على أسس عقلية فقد زعم للإلزامات التي يحدد صيغتها قيمة عامة. فهو لا يشرِّع فحسب لجميع الناس في جميع الأزمان والأمكنة، على حد تعبير «كانط»، بل يشرع لكل كائن حي عاقل. وفي الواقع ليست قواعده الإيجابية سوى

تعبير عن النظام الاجتماعي الواقعي، وهي القواعد التي يمكن تطبيقها على هذا النظام وحده. لكنها غير ممكنة التطبيق وغير معقولة في نظر المعاصرين الذين ينتمون إلى حضارة أخرى. فبمجرد أن نخرج من نطاق الصيغ شديدة العموم، وغير المحددة أيضًا، التي تقول: «كونوا عدولًا وكونوا خيرين»، وبمجرد أن يكون الأمر بصدد تحديد الحقوق والواجبات الخاصة لكل امرئ على حدة، وهي التي يسمى احترامها عدلًا، فإن أوجه الخلاف الفاصلة تبدو إلى حيز الوجود فلا يفهم المسلم عقلية الغربي. ومع ذلك، فالعموم الظاهري للمبادئ يخفي وراءه الصفات الخاصة الحقيقية للقواعد.

أما موقف الفن العقلي فهو على عكس ذلك تمامًا. فهو لا يزعم لنفسه العموم من الوجهة النظرية. ولما كان يقوم على أساس الدراسة العلمية للحقيقة الاجتماعية، ولما كانت هذه الدراسة تقودنا إلى الاعتراف بأنه لا يوجد في الواقع مجتمع إنساني واحد، بل عدة مجتمعات، وأن هناك أوجه خلاف عميقة بين هذه المجتمعات، بسبب التضامن الطويل بين كل منها وبين ماضيها الخاص. [نقول لما كان الأمر هكذا] فإن الفن العقلي لا يتردد بحال ما في الاعتراف بأن لكل من هذه المجتمعات أخلاقه، كما أن له لغته ودينه وفنه ونظمه. ولن يتجاهل التدخل العلمي العناصر المشتركة في تطور الأخلاق لدى مختلف المجتمعات، وهي تلك العناصر التي يمكن أن تكشف عنها الدراسة المقارنة. ولن ينحصر هذا التدخل العلمي في اتخاذ تدابير واحدة بعينها في كل مكان، بل سيتقيد، في الوقت نفسه، بأوجه الشبه وأوجه الخلاف التي توجد بين الحالات الخاصة. فلنفرض مثلًا أننا نعرف مجتمعنا في حاضره وفي ماضيه معرفة علمية، وأننا نعرف المجتمع الصيني في حاضره وفي ماضيه معرفة علمية كذلك، فمن الأكيد أنه لا يمكن أن تكون تطبيقات هذه المعرفة واحدة بعينها بالنسبة إلى كل من المجتمعين.

فهذا الفن الاجتماعي أكثر تواضعًا في مزاعمه من علم الأخلاق العملي الحالي، وهو أكثر إنسانية منه في الحقيقة. ذلك لأن علم الأخلاق العملي الحالي لما كان يعتقد أنه يشرِّع للإنسان «في ذاته» اكتفى في الحقيقة بأن جعل الإنسانية تتمثل بتمامها في الإنسان الذي يوجد في حضارتنا وفي عصرنا. وبعد ذلك يعتقد علم الأخلاق العملي أنه يحق له أن يتطلب نفس الاحترام المطلق لكل ما يبدو له في مظهر الشيء الإلزامي. فمجاله في التفكير النظري المجرد يمتد إلى ما لا حد له، في حين أن مجال رؤيته الحقيقي محدود جدًّا. ويختلف الأمر عن ذلك كل الاختلاف فيما يتعلق بالفن الاجتماعي العقلي الذي يقول بأن الشرط المبدئي الضروري في وجوده هو

الدراسة الاجتماعية؛ أي دراسة المقارنة والنقد لأنواع الأخلاق الموجودة بالفعل. ومما لا ريب فيه أن هذه الدراسة يمكن أن تؤدي إلى إرشادات عملية ثمينة ما كان من المستطاع مطلقًا أن يحصل عليها التفكير بطريقة التحليل المجرد لنوع من الأخلاق أو لمجتمع واحد.

وربما فزعت ضمائر كثيرة، أو ربما ثارت ضد الفكرة التي تقضي باتخاذ مسلك النقد تجاه أخلاقها الخاصة. فهي ترى في هذا المسلك نوعًا من التدنيس أو من السخرية مما يبدو في نظرها أشد ما يكون قداسة. ولقد لقينا مرارًا عديدة هذه المقاومة العاطفية القوية التي لا تقوم على التفكير، والتي تكاد تكون غريزية. وستكون هذه المقاومة دليلًا جديدًا -لو كنا في حاجة إليه- على أن «الأخلاق» حقيقة اجتماعية موضوعية، شأنها في ذلك تمامًا شأن الدين مثلًا، والقانون؛ وأنها إذا درست على غرارهما دراسة علمية فلن يكون ذلك سببًا في القضاء عليها، كما أن هذه الدراسة لا تقضي على الدين ولا على القانون. ولكن نستطيع أن نذهب إلى حد أبعد من ذلك. فليس من الغرابة في شيء أن نؤكد أن مسلك النقد حيال أخلاقنا الخاصة، فضلًا عن أنه لن يكون سببًا يهدد بقاءها، سيكون على عكس ذلك كفيلًا بأن يساعد على تقدمها، وأن يعمل على التعجيل بهذا التقدم. وسيساهم هذا النقد على إضعاف أشد أنواع المقاومة العنيفة التي تعترض سبيلها.

وفي الواقع، ليس هناك أشد مقاومة يعسر التغلب عليها من الاحترام الذي يحيط به الضمير، ويدافع به من دون تفرقة عن «جميع» ضروب السلوك، وعن «جميع» الأوامر والنواهي، وعن «جميع» الحقوق والواجبات التي انتقلت إليه عن طريق الجيل السابق، فإذا أثير قلق هذا الضمير في إحدى نواحيه كشر عن أنيابه جميعًا، إذا صح هذا التعبير، فهو يبدو دائمًا كما لو كان كتلة واحدة لا تحتمل أن يقتطع أي جانب من جوانبها. ومن ناحية أخرى لما كان هذا الضمير يتضامن تضامنًا شديدًا مع المعتقدات الدينية والنظم التشريعية وغيرها فإنه يريد ألَّا تمتد إليه يد، ويكاد ينجح دائمًا في ذلك. وهكذا -فعلى الرغم من اختلاف أنواع الأخلاق، ذلك الاختلاف الذي يبدو بديهيًّا- إذا نظرنا إلى جملة الحضارات وجدنا أن استقرار كل نوع من هذه الأنواع في كل حضارة موجودة بالفعل يسمح له، لدى انعكاسه في التفكير الفلسفي، أن يعتقد أنه ثابت لا يتغير، ومن ثَم يظن أنه مطلق وأنه باقٍ أبد الدهر. وعلى الرغم من استحالة تبرير هذه الفكرة الوهمية فمن الممكن تفسيرها. ففي الواقع تتطور الأخلاق تطورًا بطيئًا جدًّا. ومن الممكن أن تبدو الأخلاق جامدة تمامًا في المجتمعات شديدة الاستقرار مثل المجتمع الصيني. ويكاد «دي جروت»

يصوِّرها لنا على هذا النحو. أما في المجتمعات ذات التقدم السريع كمجتمعاتنا فإن التضامن الضروري بين الأخلاق وبين مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى (كالظواهر الدينية والظواهر العقلية والظواهر الاقتصادية) يجبرها على التطور مثلها. ومع هذا فإنها أقل منها .تطورًا، وكثيرًا ما يكون تطورها سببًا في ضروب من الصراع أشد ما تكون خطرًا

وعلى هذا النحو قد تكون الأخلاق الموجودة بالفعل عقبة في سبيل التقدم نظرًا لشدة دفاعها، من دون تفرقة، عن جميع العناصر التي تتألف منها. وليست تلك إلا حالة خاصة من القانون المعروف منذ زمن طويل. ويمكن أن نقول هذا أيضًا عن النظام العام لمجتمع معين بالنسبة إلى تقدمه على وجه العموم. ومن الممكن أن نلاحظ هذه الملاحظة نفسها فيما يتعلق بإحدى المجموعات الاجتماعية على وجه الخصوص، بل قد تبدو لنا هذه الملاحظة أكثر ما تكون مطابقة لشروط وجود «الطبيعة الاجتماعية»، لو لم نكن نميل إلى تخيل أن هذه الطبيعة قد نُظِّمت ووُجِّهت بناء على «مبدأ الأصلح». ولا أهمية هنا لأن يكون هذا الميل غريزيًّا أو مكتسبًا، لكن قمع هذا الميل يكاد يكون مستحيلًا. ففي كل مجتمع إنساني توجد قوى نشيطة جدًّا، لا نعرف قوانينها حتى الآن معرفة علمية (ومنها اللغة، والنظم، والقانون، والأخلاق، إلخ). وهذه القوى تعمل على الاحتفاظ والإبقاء على الحالة الراهنة. وهي تقابل في كفة الميزان قوى أخرى تميل إلى إحداث بعض التغيرات. ولا تزيد معرفتنا بهذه القوى الأخيرة على سابقتها. لكن من ذا الذي يكفل لنا أن كلًّا من هذين النوعين من القوى يؤثر على نحو يؤدي إلى إنتاج حالة اجتماعية مُرضِية؟ أوليس من الممكن أن تنقلب الحالة التي نرضى عنها ونعدها مفيدة، بل ضرورية في وقت معين، إلى حالة مضادة تمامًا بعد مُضي زمن معلوم؟ مثال ذلك التفكير النظري المجرد في المعاني، ذلك التفكير الذي جاءنا من الإغريق. فهو أثمن تراث تركه لنا هذا الشعب الجدير بالإعجاب، وما كان من الممكن أن توجد لدينا فلسفة من دون هذا التراث، بل ما كان ممكنًا، من دون ريب، أن يوجد لدينا علم من دونه. ولكن جاء وقت أصبحت فيه طريقة التفكير الجدلي المجرد في المعاني العامة عقبة في سبيل العلم، بدلًا من أن تكون عاملًا على تقدمه. وتلك الطريقة في التفكير هي التي شلَّت العلوم المسماة بالعلوم الاجتماعية والخلقية في بعض أجزائها على الأقل. ونقول حسب معلوماتنا الراهنة بأن النظام الأسري والاقتصادي في الصين الحديثة كان يعد تقدمًا بالنسبة إلى الحالة الاجتماعية التي كانت تسبقه. ولكن بدا، فيما بعد، أن هذا النظام قضى على الحضارة الصينية بالجمود. ومنذ قرن من الزمان أحرز القانون المدني في فرنسا

تقدمًا، على الأقل في عدد كبير من المسائل، إذا قورن بالحالة التشريعية التي كانت سائدة من قبل. ولكن بدأ الناس يشعرون شعورًا قويًّا بأنه يعترض بدوره طريق التقدم، ومن يدري متى يمكن التغلب على هذه الصعوبة؟

وفي الجملة نرى أن كل نظام يوطد أركان تقدمٍ سبق اكتسابه، أو يعمل على جعله ظاهرة مادية -إذا صح هذا التعبير- يميل إلى أن يصير حائلًا دون التقدم في المستقبل. وهكذا فإن أداة الحماية تصبح وسيلة للاستبداد، فينقلب الحصن سجنًا والقانون امتيازًا. وكثيرًا ما يكون العنف ضروريًّا حتى تُجتث أصول الاستبداد، وحتى تُحطَّم السجون، وحتى تُلغى الامتيازات.

وفي المجتمعات ذات التقدم السريع كمجتمعنا لا تتطور مجموعات الظواهر خطوة بخطوة. ولذا تصبح مقاومة التغير أكثر عنفًا على وجه الخصوص بالنسبة إلى بعض هذه المجموعات. وهي أشد عنفًا بالنسبة إلى الأخلاق منها إلى أي مجموعة أخرى. فيشعر الضمير العام بأن استقراره مهدد بالخطر بسبب التطور العام للنظام الاجتماعي. ويحذر على نحو غريزي من هذا الخطر، ويبذل جهده لكي يتلافاه بأن يؤكد على نحو أشد ما يكون قوة وعنفًا أن الأخلاق ليست قابلة للتغير. وربما كان هذا المجهود جديرًا بالثناء من حيث المبدأ، ولكنه يفضي ضرورة إلى نوع من النفاق الذي يعم في المجتمع.

فهناك اتفاق ضمني بين ضمائر الأفراد يدعوهم إلى التظاهر بقبول الواجبات المزعومة كما لو كانت واجبات إجبارية، مع أن هذه الضمائر لم تعد تشعر حقيقة بأنها مضطرة إلى أدائها. فليتصفح المرء قائمة الواجبات كواجبات المرء نحو نفسه وواجباته نحو غيره، وواجباته نحو إلهه -وهي الواجبات التي ما زالت موجودة حتى الآن في كتب الأخلاق المدرسية، سواء أكانت كتبًا دينية أم غير دينية أم محايدة، فسيرى إلى أي مدى لا تبدو بعض هذه الواجبات في نظر الضمير الخلقي الحالي إلا حقيقة وهمية ولفظية. لكن هل نستطيع القول بأن الأمر كان كذلك دائمًا؟ ففي الواقع نجد أن الأوامر التفصيلية للضمير الخلقي العام لا تعبِّر مطلقًا تعبيرًا دقيقًا عن حالة التقدم التي وصلت إليها الظواهر الاجتماعية الأخرى. فيكفي أن يكون هذا الضمير متسقًا إلى حد كافٍ لا تخدشه ضروب التناقض، لا ريب في ذلك، لكن عدم الاتفاق الذي أشرنا إليه لا ينصبُّ على المسائل التفصيلية فحسب، بل يمس المسائل الأساسية وأسلوبنا في الحياة. ومما يدل على ذلك ما يظهِره الإنسان اليوم من عدم اكتراث حيال عدد من هذه الواجبات التقليدية. وربما لم يؤدِّ المرء هذه الواجبات على نحو أفضل من ذلك في عصور أخرى، ولكنه كان ينتهك

حرمتها في الأقل وهو يعلم أنه ينتهك حرمتها. فقد كانت هذه الواجبات ماثلة في ضميره، وكان هذا الضمير يحس بوطأتها، لأنه كان يشعر بقهرها، أو بصنوف الندم متى اقتضى الأمر ذلك. ولكنه لم يعد يشعر الآن أنه ينتهك حرمة هذه الواجبات، لأنه لا يشعر بوجودها كواجبات. ولماذا؟ لأن المعتقدات الدينية التي كانت روحها وسبب وجودها قد ضعفت هي نفسها، ولم تعد تُستخدم دعامة لها. ولذا فلما كان كل امرئ منا يعلم جيدًا كيف يفرِّق بين ما هو موضع لجزاء حقيقي يوقعه الضمير العام، وبين ما لا يوجبه هذا الضمير أو ينهى عنه إلا من الوجهة اللفظية، ومن الوجهة الشكلية، ترتب على هذا أن أخلاقنا الحقيقية لا تنطبق تمامًا على الأخلاق التي نعلن أننا نؤمن بها. فمن بين الواجبات التي يبدو أن جميع الناس يعترفون بها توجد بعض الواجبات التي لا يهتم أحد بأدائها، ولو كانت شديدة الأهمية ظاهريًّا. وليس السبب في ذلك هو أن ضعفنا أو أثرتنا أو أهواءنا هي التي تحول دوننا ودون أدائها، كما كانت الحال فيما مضى، بل يرجع السبب في الواقع إلى أننا لم نعد نشعر بها كما لو كانت أمورًا إلزامية.

وربما احتج بعضهم بأن هذا الرياء العام لا يسبِّب ضررًا كبيرًا، لأنه عام على وجه الدقة، ولأنه لا يخدع أحدًا. ولو فرضنا صحة هذه النقطة الأخيرة فليست نتائج هذا الرياء أقل خطرًا من الوجهة الاجتماعية. أولًا لأنها تفسد وتتلف تدريس الأخلاق. فإن صفات الاستقامة والصراحة واحترام المرء لنفسه ولغيره، وهي الصفات التي كان ينبغي لهذا التدريس أن ينمِّيها قبل كل شيء سواها، تتعرَّض لهذا السبب إلى أخطار لا سبيل إلى علاجها. فمن الواجب على كل طفل أن يعترف بطرف لسانه بأنه يؤمن بضروب من الاحترام التي لا يشعر بها البتة بحسب الحقيقة، والتي لا يرى أن أحدًا من المحيطين يشعر بها. فأستاذه يعلِّمه احتقار الكذب، ولكن هذا الكذب يطبق عمليًّا في هذه الدراسة نفسها. وهكذا يمهد الطريق أمامه لكي يتذوق الكذب ولكي يألفه أيضًا. فما أغرب تلك التربية الخلقية! هذا إلى أن العادة التي تدعونا إلى تأكيد أننا نؤمن بشيء لا نؤمن به، تؤدي إلى صعوبة إضافية. وليست هذه الصعوبة الأخيرة أقل خطرًا من جميع الصعوبات التي تحول دوننا ودون رؤية الأشياء كما هي عليه في الواقع، ذلك لأنها تجعل المجهود الذي يجب بذله لإخضاع ضروب خيالنا للمعرفة الموضوعية الواقعة أكثر مشقة وندرة. وأخيرًا، لما كانت هذه العادة تحتفظ احتفاظًا شديدًا بالحقيقة الظاهرية لما يمكن أن نسميه «بالخرافات» الاجتماعية، فإنها تميل بالضمير الخلقي إلى الاحتفاظ بكل أنواع المعتقدات البالية

وبالنظم التي عفا عليها الزمن، وأخيرًا بكل ما يعبر، في الوضع الراهن للمجتمع، عن التراث التاريخي الذي يثقل كواهلنا من دون نفع، والذي يحول دون التقدم.

ومهما تكن هذه المساوئ بغيضة إلى النفس فمما لا ريب فيه أنه لا يكفي أن نلح في بيانها لكي نقضي على النفاق الذي يؤدي إليها. ولا يكفي مجرد الإقناع لكي نجبر هذه المساوئ على الاختفاء. وربما كانت الوسيلة الوحيدة التي تنتهي بنا إلى هذه الغاية هي أن نلتزم المعرفة الموضوعية والعلمية للحقيقة الاجتماعية، إذ إن هذه المعرفة تدعونا إلى التفرقة بين العناصر الحية التي توجد حقيقة، وبين ما ليس كذلك إلا بحسب الظاهر. وفي رأينا أن تلك هي نقطة البدء للتأثير الفعال الذي يقوم به ذلك «الفن الاجتماعي العقلي» الذي ليس لدينا منه حتى الآن سوى الفكرة وحدها.

-4-

خاتمة. فكرة عامة مؤقتة عن تطور العلاقات بين التطبيق العملي وبين النظرية في الأخلاق - ثلاثة أطوار طويلة: يتميز الطور الثالث باختفاء المبادئ الدينية والغائية والقائلة بأن الإنسان مركز الكون - دراسة الحقيقة الاجتماعية وفق المنهج العلمي - التطبيقات العملية الممكنة لهذا العلم في المستقبل.

والآن إذا تركنا وجهة النظر العملية، وعدنا إلى فحص الأخلاق الإنسانية من الوجهة النظرية على اختلاف صورها الواقعية، بأن نتدرج من أشدها انحطاطًا إلى أكثرها تقدمًا، استطعنا أن نفرِّق بين ثلاث صور رئيسية، من دون أن نزعم أن من الواجب أن تجتاز المجتمعات بالضرورة نفس المراحل في التطور(220). فليس ثمة ما يبيح لنا أن نؤكد سلفًا أنه يجب أن يكون الأمر كذلك، ولا يوجد حتى الآن شيء يبرهن لنا من الوجهة التاريخية على صدق هذا الزعم.

(220) يطبق «بريل» هنا قانون الحالات الثلاث لدى كونت وهو القائل بأن التفكير الإنساني يمر أولًا بالحالة الدينية ثم الميتافيزيقية ثم العلمية. ارجع إلى الترجمة العربية «لفلسفة أوجست كونت»، الفصل الثاني. (المترجم)

ففي الصورة الأولى التي ما زلنا نجدها في المجتمعات المنحطة، والتي يغلب على الظن أنها وُجدت لدى المجتمعات الأخرى، نرى أن أخلاق مجتمع معين في عصر معين توجد لا أكثر ولا أقل على النحو الذي تقتضيه المعتقدات الدينية والنظم والحالة الاقتصادية، وتاريخ هذا المجتمع والظروف التي تحيط به. وتتوقف هذه الأخلاق على مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى. وإذا تطورت هذه المجموعات تتطور الأخلاق تبعًا لها وفقًا لبعض القوانين التي ما زلنا نجهلها حتى الآن. وتختلف دقة تطورها وسرعته قلة وكثرة. وهي لا تخضع إلا لمجموعات الظواهر الأخرى. ويمكن تفسير أوجه الغرابة فيها -أو ما يبدو في الأقل غريبًا منها في أعيننا- بجملة

الظواهر الاجتماعية التي تعد الأخلاق جزءًا منا. وإذن يمكن القول بأنها «تلقائية» وليس معنى هذا أن تظهر من دون سبب واضح، إذ نرى على العكس من ذلك أن كل ما تنطوي عليه الأخلاق يرجع في سببه إلى الحقيقة الاجتماعية الواقعية، لأن التفكير لا يتدخل في إيجادها أو تعديلها تدخلًا ملحوظًا في الأقل. ففي ذلك العصر يفهم كل فرد واجباته الخلقية على النحو الذي يتكلم به لغته. ويقيم شعائر دينه، ويحيا حياته الاجتماعية. فضميره الخلقي الذي لا يتميز عن ضمير الجماعة، أو الذي يتميز عنه قليلًا، يتوقف على بعض التصورات الاجتماعية الخاصة التي تحدد سلوكه. أما التساؤل عن منبع هذه الواجبات وعن الأسس التي يعتمد عليها سلطانها، فتلك فكرة لا تخطر بذهنه. ولو أوحينا إليه بها لظلت غير مفهومة لديه تمامًا. وليست العواطف التي تصحب هذه التصورات الاجتماعية إلا أكثر قوة منها. فلننظر مثلًا إلى الحالات العديدة التي يستحوذ فيها اليأس المميت على الرجل الذي ينتهك حرمة «التابو»، ولو بغير إرادته.

وأظهر سمة يتميز بها هذا العصر هي «تخصيص» العادات الخلقية. فهي لدى الرجل غيرها لدى المرأة، ولدى أعضاء «التوتم» غيرها لدى العشيرة والأسرة ولدى من ليس عضوًا في هذه الأخيرة. وهي لدى طائفة من الأفراد غيرها لدى طائفة أخرى، وبالنسبة إلى هذا الحيوان غيرها بالنسبة إلى حيوان آخر، وهي في مكان غيرها في مكان آخر، وهي في أوقات السلم غيرها في أوقات الحرب. وقد تكون شبكة الأوامر الإلزامية والنواهي معقدة إلى أقصى حد. وقد يكون تعقيدها عضويًا وأكثر شبهًا بتعقيد اللغات منه بتعقيد آثار التفكير الإنساني. ويخضع الفرد لهذه الأوامر والنواهي، ويكيِّف سلوكه تبعًا لها من دون أن يرجِعها إلى مبدأ واحد. وهو يقبل كل أمر وكل نهي خاص من دون أن يشغل نفسه بالبحث لماذا حُدِّد هذا الأمر والنهي، ولماذا صِيغَ على هذا النحو لا على نحو آخر. وهناك عدد كبير من أنواع الأخلاق الإنسانية التي لم تجتز بعد هذه المرحلة. وما زال يوجد في المجتمعات الراقية عدد كبير من الأفراد الذين يمكن التعرُّف لديهم أيضًا على هذه الصورة التي يتشكل بها الضمير الخلقي.

أما المرحلة الثانية فهي تلك التي يبدأ فيها التفكير ينصب على الحقيقة الخلقية. لكنه لا يبغي معرفتها بقدر ما يريد تحديدها وتبريرها في نظر عقله. أليس معنى هذا أنه يعرفها مباشرة عن طريق أوامر الضمير؟ ويميل مجهوده في التحليل والتعميم إلى تحديد معاني الخير والشر والعدل والظلم والفضيلة والرذيلة والجدارة وعدم الجدارة. وهذا المجهود في صورته الفكرية المجردة هو المجهود الذي يبذله الأخلاقيون وعلماء النفس والفلاسفة. أما إذا كان على نحو أقل تنظيمًا

فهو مجهود القصصيين والشعراء. وقليل عدد المجتمعات التي لم يُبذَل فيها هذا المجهود. أما في المجتمعات التي لم تقطع خطوات واسعة في التقدم العقلي فإن القصصيين والشعراء بصفة خاصة ألسنة تعبر عن التصورات والعواطف الاجتماعية. وفي المجتمعات الأكثر نموًّا يستخدم علماء النفس والأخلاقيون، وحتى الفلاسفة، إما منهج الملاحظة المباشرة والأدبية على وجه الخصوص، وإما تحليلًا جدليًّا ومعنويًّا بصفة خاصة. ولا يقودهم منهجهم أو تحليلهم هذا كثيرًا في سبيل المعرفة العلمية للحقيقة الاجتماعية(221). ومع هذا فمحاولتهم من أهم المحاولات. فهي لمَّا كانت تهدف إلى تأسيس الأخلاق العملية على مبدأ خاص بها لم تقطع الصلة بين هذه الأخلاق وبين مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى، تلك الصلة التي لا يمكن فصمها. لكنها تساهم في تحرير هذه المجموعة من المجموعات الأخرى التي تتصل بها أكبر اتصال على وجه الخصوص (كالمعتقدات والطقوس الدينية والنظم التشريعية)، فتكسب الأخلاق العملية، بسبب هذه المحاولة، استقلالًا نسبيًّا. ويؤدي هذا الأمر نفسه إلى تعديل الحقيقة الاجتماعية الموجودة بالفعل بقدر خاص، لأنه مهما يكن من ضعف الصلة التي توجد في الواقع بين الأخلاق النظرية وبين العملية، لدى مجتمع معين، فإن مجرد تصور أن الأخلاق العملية تستنبط من الأخلاق النظرية (ولو كان هذا التصور خاطئًا) يميل إلى إدخال قليل من المنطق عليها، ومن ثَم إلى نصيب أكبر من التفكير فيها.

(221 انظر فيما سبق الفصل السادس، الفقرة الأولى، صفحة 285 وما بعدها.

فليس ثمة ريب مثلًا في أن التفكير الفلسفي لدى الإغريق قد أثَّر في تطور أخلاقهم، وتبعًا لذلك في أخلاق كل الأقطار الغربية المتحضرة.

والسمة الواضحة التي يتميز بها هذا العصر هي تعميم المبادئ الخلقية. ففي المرحلة السابقة كانت الحقيقة الاجتماعية لا تفعل سوى أن تفرض نفسها على كل فرد على هيئة بعض الأوامر والنواهي. وكان الاحترام الذي تُشعِر الناس به وتتطلبه منهم يحتوي على عنصر ديني. أما بالنسبة إلى التفكير الفلسفي فإن هذه العاطفة تفقد طابعها الديني. فلكي يتجرد طابع الإلزام الذي تتميز به القواعد الخلقية من الطابع الديني كان من الواجب أن يعتمد هذا الطابع على المبادئ العامة التي كان يُظن أن هذه القواعد تترتب عليها. ومن هنا نشأت «مذاهب» الأخلاق التي تربط الحياة الخلقية المعقدة إلى حد كبير بمبدأ وحيد. كما كانت المذاهب الميتافيزيقية ترجِع كل الظواهر الحقيقية إلى الوجود المطلق. وكان الإنسان لا يجد مشقة في التسليم بأن لهذه المبادئ

قيمة عامة تصدق بالنسبة إلى جميع الناس، لأنها كانت تبدو عقلية، وعلى وجه الخصوص لأن التفكير الفلسفي حتى ذلك العصر كان يعكس في الواقع الحقيقة الخلقية الموجودة بالفعل ولم يكن ينقدها. ولهذا الأمر دلالته. فإن مثل هذا الطابع يوجد حتى في المذاهب التجريبية. فعلى الرغم من مضادتها التامة لفكرة الأخلاق الفطرية أو المطلقة ولكل ما يتجاوز نطاق التجربة فإنها كانت تزعم، هي الأخرى، أنها تستخدم الطريقة الخاصة بها في تحديد سلوك الإنسان بصفة عامة، وفي تحديد الخير والعدل وهلمَّ جرًّا. وليس الاختلاف بين العموم الظاهري للصيغ وبين الطابع الخاص الفعلي للقواعد التي تدرس أقل ظهورًا في هذه المذاهب التجريبية منه في المذاهب العقلية.

وأخيرًا نرى اليوم مرحلة ثالثة تلوح معالمها في أكثر المجتمعات تقدمًا في الناحية العقلية. ففي هذه المرحلة ستدرس الحقيقة الاجتماعية دراسة موضوعية منهجية يقوم بها جيش من العلماء الذين تسيطر عليهم نفس الروح التي كانت تسيطر على هؤلاء العلماء الذين اتجهوا، منذ زمن بعيد، إلى دراسة الطبيعة غير العضوية والطبيعة الحية. وفي هذه المرحلة التي لا نستطيع تقريبًا إلا القول بأنها قد بدأت، والتي حاولنا أن نحدد أفكارها الرئيسية، سيقتنع المرء بأنه من الممكن أن تكون إحدى الحقائق مجهولة إلى حد كبير على الرغم من شعوره بها شعورًا قويًّا. وتلك، على وجه الدقة، هي الحقيقة الخلقية التي تفرض نفسها على كل امرئ منا. وسيفطن المرء، في الوقت نفسه، إلى أن هذه الحقيقة الخلقية تختلف كل الاختلاف في الحضارات الأخرى التي تتطور كل حضارة منها تطورًا مستقلًّا. وهذا هو السبب في أن الدراسة المقارنة ممكنة، بل ضرورية. وهكذا إذا ألف المرء الفكرة القائلة بوجود عدة أنواع من الأخلاق التي تقابل في كل عصر معين مجموعة من الشروط الموجودة في مجتمع يُنظر إليه في ذاته، فسيكون على استعداد للبحث عن الأسباب الدينية والاقتصادية وغير ذلك من الأسباب التي تؤثر فيها. وبديهي أن هذا البحث يفترض إنشاء عدد كبير من العلوم الاجتماعية، كما يفترض إنشاء علم الاجتماع العام. وفيما بعد؛ أي في مستقبل لا يكاد يحق لنا التكهن به، ستحرز هذه العلوم تقدمًا كافيًا يجعل التطبيقات العملية أمرًا ممكنًا. وستظهر فنون عقلية تمد الإنسان بسلطان على الطبيعة الاجتماعية. وسيكون هذا السلطان مماثلًا، إن لم يكن مساويًا، للسلطان الذي يباشره الآن على الطبيعة المادية[222]. ونحن نرى بواكير هذا السلطان في التربية وفي الاقتصاد الاجتماعي مثلًا. لكنها ما زالت بواكير هزيلة[223]. وفي هذه الأثناء سيستمر مجتمعنا يعيش بالأخلاق الخاصة

به. ولا يجوز لنا، على الرغم من مجهود النقد الذي لا يمكن فصله عن البحث العلمي، أن نخشى انهيار هذه الأخلاق انهيارًا سريعًا، لأن القوى الاجتماعية التي تميل إلى الاحتفاظ بها، حتى في أجزائها البالية الميتة، أقوى بكثير من القوى التي تميل إلى تعديلها، أو الأمر كذلك على الأقل في الحالة الراهنة لمجتمعنا.

222) كل هذه آمال لم تتحقق حتى الآن نظرًا لقلة القوانين الاجتماعية التي كشف عنها منذ نشأة علم الاجتماع. والواقع أن هذا العلم ما برح في مراحله الأولى من البحث ونعني بها مرحلة الملاحظة. ويذكِّرنا مسلك «بريل» هنا بمسلك «أوجست كونت» الذي كان يقول بأنه سيُشعِر الناس دائمًا بأن المجتمع يخضع لقوانين أشد صرامة من قانون سقوط الأجسام.

223) انظر كتابنا «المنطق الحديث ومناهج البحث»، الطبعة الثانية، ص 351. (المترجم).

وإنَّ أظهرَ سمة تتميز بها هذه المرحلة -وذلك بالقدر الذي نستطيع المجازفة فيه بتعريفها- هي العادة المطردة [التي تدعونا] إلى النظر إلى أخلاق مجتمع معين -ولو كان مجتمعنا- من جهة علاقاته الضرورية بالحقيقة الاجتماعية التي يعد جزءًا منها. فلم نعد نفكر في أن الضمير الخلقي للعصر الذي نعيش فيه، وللقطر الذي نسكنه، هو على وجه الدقة، وبنوع من الاتفاق الخارق للعادة، الضمير [الخلقى] المطلق الذي يشرِّع لكل كائن عاقل حر الأمور التي يجب عليه أن يقوم بها أو يمتنع عنها أبد الدهر. وسيتساءل الإنسان بالأحرى: (1) إذا لم يكن هذا الضمير ما زال يحتفظ بآثار حالة اجتماعية منحطة أو همجية. وهي تلك الحالة التي تبدو لنا سحيقة في الزمن، والتي ما زلنا شديدي القرب منها على الرغم من ذلك؛ (2) وإذا كنا ما زلنا نخضع، في كثير من الأحيان ومن دون علم، لبعض التصورات الاجتماعية التي غاب عنا أصلها ومعناها، والتي ينبغي فحص أهميتها بالنسبة إلى حالتنا الراهنة؛ (3) وأخيرًا، إذا لم يكن من الواجب أن نبدأ أولًا بمعرفة الأخلاق التي نطبقها عمليًّا، قبل أن ننشئ الأخلاق الفاضلة التي نتوق إليها.

وعلى الرغم من أن علومنا ما زالت شديدة النقص وفي مراحلها الأولى فإن معرفة الطبيعة المادية قد حررت العقول من عدد كبير من الأفكار الصبيانية السخيفة ومن الأوهام والمعتقدات التي لا أساس لها، ومن المذاهب الخيالية. وقد فتحت لنا، في الوقت نفسه، عالم «اللا نهائيات» في الكبر، و«اللا نهائيات» في الصغر، ذلك العالم الذي يتحدث إلى نفوسنا بلغة أعظم تأثيرًا من لغة العالم النهائي الذي كانت الأرض والإنسانية مركزًا له. وقد نستطيع التكهن بأن علوم الحقيقة الاجتماعية لن تكون أقل تحريرًا وإنتاجًا. فستحرر هي الأخرى العقل شيئًا فشيئًا من الأفكار الصبيانية السخيفة، ومن المعتقدات التي لا أساس لها ومن المذاهب الخيالية. وسيترتب على هذا مباشرة أنها ستؤدي إلى اختفاء العادات العملية الهمجية الشريرة وغير المجدية والعواطف

المنافية للإنسانية التي تتصل بهذه العادات. وسيكون اختفاء هذه الأمور سريعًا إلى حد قليل أو كبير. ولكنها ستختفي ما في ذلك ريب. ومما لا ريب فيه أيضًا أن «الطبيعة الاجتماعية» التي ستوقفنا عليها هذه العلوم ستكون، في صورها الحية المعقدة وفي أهميتها التي تستحوذ على القلوب، أسمى بكثير من «العالم الخلقي» ومن «مملكة الغايات» ومن «مدينة الله»؛ أي أسمى من تلك الأفكار الخيالية المكررة التي تناقلها علماء اللاهوت والفلاسفة حتى الوقت الحاضر.(224)

224) لا يخفى هنا غلو «بريل» وإفراطه في الخيال العقيم الذي ينسبه إلى غيره، وكأنه نسي أو كأنه يتناسى أن الصلة بين العلم والأخلاق ليست بالقدر الذي يصوره لنا. (المترجم)

وبالاختصار إذا استعرنا من «جورج إليوت»(225) هذه الكلمة ذات المغزى العميق: We are all born in moral Stupidity (نولد جميعًا في حالة غباوة خلقية)، وجدنا أن هذه الفكرة تنطبق على المجتمعات كما تنطبق على الأفراد. فإذا أردنا الخروج من هذه الحالة فالعلم هو الطريق الوحيد الذي يتيح لنا فرص النجاح. لقد قال «سقراط» وتلاميذه الكبار ذلك القول على نحو جدير بالإعجاب. فلنرجع إلى فكرتهم. ولكن يجب علينا ألَّا نرجع إلى منهجهم. فقد تتلمذنا على تجارب العصور وأفدنا من نجاح علوم الطبيعة المادية. فلنشرع بتواضع -ولكن بعزم صادق- في دراسة الحقيقة الاجتماعية؛ أي في التحليل العلمي لتاريخ مختلف المجتمعات الإنسانية والقوانين التي تسيطر على مجموعات الظواهر الاجتماعية وعلاقاتها. وهكذا يجب علينا أن نشعر بجهلنا وبأوهامنا. ولنقدِّر، ما استطعنا، كلَّ ما يجب علينا أن نسعى لمعرفته، وكل ما يجب علينا أن نتحرر من معرفته. ولن تكون ضخامة هذا المجهود سببًا في فزعنا إذا فكرنا أنه سيكون مجهودًا مشتركًا بين عدة قرون، وأن كل جيل سيكون جديرًا بتقدير الأجيال اللاحقة إذا بذل نصيبًا قليلًا من المجهود الذي يجب بذله، وإذا هدم قليلًا من الشيء الذي يجب هدمه. ولا ريب في أنه ما كان لنا أن نلمح شيئًا من هذا المجهود من دون العمل المكدس الذي قامت به الأجيال التي سبقتنا. لكن إذا قلنا إننا نتصور أن الحقيقة الخلقية موضوع للعلم فمعنى ذلك، على وجه الدقة، أننا لا نتقبل ثمرات الماضي بعاطفة احترام ديني تسلك مسلكًا واحدًا، بلى على عكس ذلك نرى لزامًا علينا أن يخضع هذا التراث للدراسة النقدية التي تقوم على أساس المعرفة العلمية الموضوعية للحقيقة الاجتماعية، لا على أساس العاطفة الفردية أو الاجتماعية التي لا يمكن أن تكون إلا ذات قيمة شخصية.

225) George Eliot.

وإذن ينتهي بنا الأمر دائمًا إلى فكرة المعرفة التي تحرِّرنا. لكن يجب علينا ألَّا نتخيل أن هذا التحرير سيتم من تلقاء نفسه، أو أن نوعًا من الضرورة الخيِّرة يؤكد لنا سلفًا أن العلوم ستتقدم. فالمنظر الذي يطلعنا عليه تاريخ الإنسانية مختلف عن ذلك كل الاختلاف. ولا نكاد نرى على العكس في هذا المنظر سوى مجتمعات توقفت في تطورها، وأخرى تحيا حياة تافهة أو تموت أو تخضع لمجموعة من الشروط التي لم تسمح لها بتقدم حاسم في المعرفة العلمية للطبيعة. ولقد ضربت لنا بلاد الإغريق وحدها مثلًا نادرًا وهاجًا. وما زلنا نعيش حتى الآن على روحها في التفكير. ومع هذا فلن نحيا حقيقة على هذه الروح إلا إذا أثرت فينا تأثيرًا قويًّا؛ أي إلا إذا استخدمنا العلم لكي نغزو به كل الظواهر الحقيقية غزوًا منهجيًّا. حقًّا يجب علينا أن ننتصر على قوة جمود رهيبة الجانب. وإذا أردنا أن ننظِّم الدراسة الموضوعية «للطبيعة الأخلاقية»، وأن ننتهي بها إلى غاية طيبة، وجب علينا أن نتحرر من العادات العقلية والأفكار الوهمية التي جعلتها القرون المنصرمة مستبدة ومقدسة في الوقت نفسه. ولكن لن يتخلص مجتمعنا من هذا المجهود الذي يجب عليه بذله، أولًا: لأنه يشعر بأنه مجهود ضروري، ولأن عددًا من العقول القوية قد بدأت فيه بالفعل. ثانيًا: لأنه يتخذ نجاح علوم الطبيعة المادية وتقدمها المستمر قدوة وعاملًا مشجعًا في آن واحد.